

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Sebevražedné útoky na Blízkém východě

Suicide Attacks in the Middel East

Vedoucí práce

Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

Autor práce

Lenka Krejčová

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala Prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. za laskavost, ochotu a podnětné rady při vedení diplomové práce. Mé díky patří též Mgr. Jiřímu Motlovi, který mi dal možnost podílet se na grantovém projektu, což mne později inspirovalo ke zvolení tématu diplomové práce. Za pomoc při jazykové korektuře textu děkuji Mgr. Marii Schönfelderové. V neposlední řadě poděkování náleží mým blízkým, především mamince, bez jejíž podpory by tato práce pravděpodobně nevznikla.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 6. 5. 2013

Lenka Krejčová

.....

Anotace

Diplomová práce pojednává o problematice sebevražedných útoků v regionu Blízkého východu. Poukazuje na nejednotnost definice a obtížnost konceptualizace terorismu. Představuje možné typologie s důrazem na tzv. náboženský terorismus a historické etapy subverzivního terorismu včetně vývoje sebevražedného terorismu na území Blízkého východu. Specifická pozornost je věnovaná sebevražedným útokům během občanské války v Libanonu, hnutím Amal a Hizballáh. Předkládaná práce se dále věnuje vztahu mezi islámem a terorismem. Zdůrazňuje různorodost „islámského světa“ na příkladech směrů a hnutí v soudobém islámu, přičemž důraz klade na objasnění termínů fundamentalismus a islamismus. Poukazuje na problém autority v islámu a vysvětluje roli „duchovenstva“. Pojednává o fenoménu mučednictví. Objasňuje rozdílné vnímání sebevražedného a mučednického aktu. Zaobírá se psychologickým rozměrem terorismu se zaměřením na aktéry teroristických činů. Práce se vymezuje proti nejčastějším mýtům spojeným s osobností sebevražedného útočníka.

Klíčová slova

Terorismus, sebevražedný terorismus, Blízký východ, Libanon, Hizballáh, islám, šíitský islám, mučednictví, džihád, psychologie terorismu.

Annotation

This thesis examines the problem of suicide attacks in the Middle East. It points to a lack of unity in definition and the difficulty of conceptualizing terrorism, while at the same time presenting a potential typology with emphasis placed on so-called religious terrorism and the historical phases of subversive terrorism, including the development of suicide terrorism on the territory of the Middle East. Specific attention is paid to the suicide attacks carried out during the civil war in Lebanon and the Amal and Hezbollah movements. Furthermore, the thesis addresses the relationship between Islam and terrorism; emphasis is put on the diversity of the world of Islam in examples of trends and movements in contemporary Islam, whereas extra attention is paid to clarifying the terms “fundamentalism” and “Islamism”. Light is shed on the problems surrounding authority in Islam, and an attempt is made to explain the role of the clergy. Martyrdom is taken into consideration – the various perceptions of suicide and

martyr acts are laid out. The psychological dimensions of terrorism as they pertain to individual culprits of terrorist acts are also given due consideration. Moreover, this work aims to contradict the most common myths associated with the suicide attackers.

Keywords

Terrorism, suicide terrorism, Middle East, Lebanon, Hezbollah, Islam, Shia Islam, martyrdom, jihad, psychology of terrorism.

Obsah

ÚVOD	8
1. TERORISMUS	
1.1 Terminologická úskalí pojmu terorismus	11
1.2 Typologie terorismu	14
<i>1.2.1 Náboženský terorismus</i>	16
1.3 Historický vývoj terorismu	17
<i>1.3.1 Nový typ terorismu</i>	20
1.4 Sebevražedný terorismus	21
1.5 Asymetrické konflikty	23
1.6 Terorismus a média	24
2. BLÍZKÝ VÝCHOD A TERORISMUS	
2.1 Oblast Blízkého východu	25
2.2 Počátek sebevražedných útoků na Blízkém východě	27
2.3 Terorismus v rámci izraelsko-palestinského konfliktu	29
3. SEBEVRAŽEDNÉ ÚTOKY – PŘÍPAD LIBANON	
3.1 Šíitský islám	33
3.2 Libanonská společnost a politický systém země	35
3.3 Šíitská komunita v Libanonu	36
3.4 Občanská válka v Libanonu	37
3.5 Amal	39
3.6 Hizballáh	
<i>3.6.1 Muhammad Husajn Fadlalláh</i>	40
<i>3.6.2 Vznik Hizballáhu a íránský vliv</i>	41
<i>3.6.3 Program strany – „Otevřený dopis“</i>	44
<i>3.6.4 Přerod v politickou stranu a její volební program</i>	46
<i>3.6.5 Charitativní a sociální činnost Hizballáhu</i>	49
<i>3.6.6 Hizballáh a nekonvenční metody boje</i>	50
4. ISLÁM A TERORISMUS	
4.1 Různorodost „islámského světa“	51
<i>4.1.1 Současná islámská hnutí</i>	53
4.2 Autorita v islámu	55
4.3 Fundamentalismus, islamismus, extremismus	59
<i>4.3.1 Fundamentalismus</i>	60

4.3.2 <i>Islamismus</i>	62
4.3.3 <i>Extremismus (terorismus)</i>	63
4.4 Mučednictví	
4.4.1 <i>Eschatologie</i>	65
4.4.2 <i>Mučedník</i>	69
4.4.3 <i>Sebevražda</i>	72
4.4.4 <i>Mučednický akt</i>	73
4.5 Džihád	75
4.6 Pohledy islámských náboženských představitelů na sebevražedné útoky	78
5. PSYCHOLOGIE TERORISMU – AKTÉŘI TERORISTICKÝCH ČINŮ	
5.1 Psychologizující hypotézy terorismu	81
5.1.1 <i>Psychologický profil teroristů</i>	84
5.2 Psychopatologická vysvětlení terorismu	85
5.2.1 <i>„Normalita“ sebevražedného terorismu</i>	88
5.3 Fanatismus	89
5.4 Pocity viny	91
5.5 Psychosociální profil sebevražedných útočníků	92
5.5.1 <i>Motivace sebevražedných útočníků</i>	95
ZÁVĚR	96
Použitá literatura a internetové zdroje	97
Prameny	106

Úvod

Sebevražedný terorismus se stal v průběhu posledních několika desetiletí velmi aktuálním tématem. Především po 11. září si na fenomén sebevražedných útoků začala společnost nějakým způsobem formovat svůj názor. Laické představy jsou ovlivněné tím, v jaké podobě je terorismus prezentován médii. Předkládané informace bývají polovičaté a zavádějící. Reprezentují jednostranný subjektivní pohled, nezřídka plný předsudků a polopravd. Často jsou činěny závěry bez znalosti širších souvislostí, hlubších historických kontextů a příčin tohoto fenoménu. Zjednodušování, stereotypy a černobílé představy jsou však chybou na obou stranách – někdo vnímá aktéry sebevražedných útoků jako chladnokrevné zločince a vrahy, pro někoho jiného jsou obdivovanými hrdiny a mučedníky.

Jedním z cílů této práce je právě vymezení se vůči zjednodušenému pohledu na problematiku terorismu a také poukázat na rozporuplnou a složitou povahu popisovaného jevu. Jelikož se jedná o velmi komplexní problematiku, jejíž celkové zpracování vyžaduje podstatně širší prostor, než může nabídnout diplomová práce, jsem nucena podrobněji se zaměřit pouze na některé aspekty tohoto fenoménu. Práce má čistě deskriptivní charakter, jejím cílem není odpovídat na výzkumné otázky, ověřovat hypotézy či formovat nové poznatky. Cílem je na základě prostudované literatury propojit již existující poznatky do jednotného rámce.

Vzhledem ke komplexnosti sledovaného jevu jsem volila multidisciplinární přístup. V diplomové práci se tak prolínají pohledy několika vědních oborů – zejména politologie, historie, religionistiky a psychologie. Při zpracování tématu jsem čerpala z množství kvalitních zdrojů. Primárně jsem vycházela z české odborné produkce, především reprezentované díly orientalistů Luboše Kropáčka a Miloše Mendela, kteří se ve své bohaté publikační činnosti věnují mimo jiné problematice radikálního islámu. K zahraničním studiím jsem sáhla ve chvíli, kdy konkrétní popisovaný jev nebyl v dostatečné míře zpracován v české literatuře, což se týká zejména poslední kapitoly věnující se psychologii terorismu.

Diplomová práce je rozložena do pěti kapitol. První kapitola je zaměřena na obecnou problematiku terorismu. Upozorňuje, že terorismus je rozličný fenomén, který lze jen velice obtížně konceptualizovat. Kapitola si klade za cíl nastínit tuto složitost jevu a rámcově ukázat, jak k ní lze přistupovat. V první podkapitole si ukážeme problematičnost samotného pojmu terorismus a jistý sémantický zmatek, který se k termínu váže. Z této nejasnosti vychází i obtížnost ustanovení typologie terorismu, kterou se zabývá podkapitola druhá. Specifická pozornost bude věnována takzvanému náboženskému terorismu a vztahu mezi náboženstvím a politikou. Ve třetí podkapitole představuji zásadní etapy historického vývoje subverzivního

terorismu, přičemž se ukáže, jakým způsobem se podoby terorismu měnily v průběhu dějin. Dále bude následovat podkapitola věnující se vysvětlení asymetrických konfliktů. Právě v tomto typu bojů totiž bývá taktiky terorismu nejčastěji užíváno. Kapitulu zakončím částí, která nastíní vztah terorismu a médií, jelikož bez sdělovacích prostředků by se poselství teroristického aktu jen stěží dostávalo k očím a uším zacíleného publika.

Druhá kapitola se věnuje Blízkému východu, regionu, který je v současnosti snad nejvíce spojován s fenoménem terorismu. Představím možná geografická vymezení oblasti Blízkého východu. Dále popíši počátek sebevražedného terorismu a jeho vývoj na Blízkém východě. Zmíním předchůdce užívání této taktiky boje v podobě hnutí ismá'ílíja-nizáríja. Po krátkém historickém exkurzu bude následovat podkapitola zabývající se radikálními skupinami působícími v rámci izraelsko-palestinského konfliktu.

V moderních dějinách se sebevražedné útoky v pravém slova smyslu prvně objevují v libanonské občanské válce. Z tohoto důvodu jsem se rozhodla pro detailnější zpracování sebevražedných útoků právě na území Libanonu a věnuji jim celou třetí kapitolu. Jako první zařazuji podkapitolu věnovanou představení základních aspektů šíitskému islámu, jelikož bez povědomí o nich by bylo jen stěží možné pochopit širší souvislosti následně popisovaného libanonského dění. Dále budou nastíněna specifika hlavních náboženských komunit, z nichž se skládá libanonská společnost. Popíši vývoj libanonské šíitské komunity, včetně její sociální situace a politické orientace. Dále zmíním dvě význačné osobnosti, šíitské duchovní, kteří velice významně ovlivnili zdejší dění. Jedná se o Músu as-Sadra, zakladatele Hnutí vyděděných a Amalu, a Muhammada Husajna Fadlalláha, který je úzce spjat se vznikem Hizballáhu. Pouze v hrubých nárysech se pokusím načrtnout hlavní události v průběhu libanonské občanské války, během níž se začalo sebevražedných útoků užívat. Popíši vznik hnutí Hizballáh jako důsledek izraelské invaze a vliv Íránu na formování odbojového hnutí. Následně bude představena povaha hnutí Hizballáh v jeho počátcích za pomoci programového prohlášení, takzvaného Otevřeného dopisu, na němž ukážu dobové postoje hnutí. Pokračovat budu podkapitolou o přerodu hnutí v regulérní politickou stranu, tedy o procesu, který bývá nazýván libanonizací. Tato přeměna bude ukázána na volebním programu strany.

Čtvrtá kapitola se věnuje vztahu islámu a terorismu. V první podkapitole zdůrazním různorodost „islámského světa“, přičemž představím některé směry a hnutí v současném islámu. Dále poukážu na problematiku autority v islámu. Pozornost bude věnována Koránu, možnostem exegeze a roli „duchovenstva“. V následující podkapitole vysvětlím pojmy fundamentalismus, islamismus a extremismus, kdy budu vycházet z třístupňového schématu

Luboše Kropáčka. Ve čtvrté podkapitole, která se zabývá fenoménem mučednictví, představím eschatologické vize v islámu, vysvětlím pojem šahíd a objasním důvody rozdílného hodnocení sebevraždy a mučednického aktu. Následovat bude podkapitola líčící význam termínu džihád. Kapitola bude uzavřena několika příklady pohledů islámských náboženských představitelů na sebevražedné útoky.

Poslední kapitola se zabývá psychologickým rozměrem terorismu. Je potřeba si uvědomit, že každý konkrétní teroristický čin má mnoho poloh. Na jedné straně zde máme aktéra, jeho motivaci, příčiny jeho radikalizace, prostředí, v němž se pohybuje, jeho minulost. Na druhé straně zde jsou oběti teroristického aktu, které mohou být jak náhodné, tak přímo cílené. Mezi útočníkem a jeho obětí je neseno poselství, vzkaz divákům. Dále je vše zasazeno do určitého vnějšího prostředí, z něž se odvíjí typ násilného činu i reakce na něj. Nabízí se tak široké množství vzájemných vazeb mezi touto obecnou triádou (aktér, oběť, prostředí), jež lze zkoumat z nejrůznějších perspektiv.¹ Vzhledem k omezenému prostoru diplomové práce jsem se rozhodla zaměřit se pouze na aktéry teroristických činů, přičemž představím tři významné hypotézy, které se snaží o objasnění psychologických mechanismů, které útočníky k jejich činům vedou. Prostor věnuji též teoriím zabývajícím se psychopatologickými vysvětleními teroristických činů, ač v současnosti jsou odborníky vesměs odmítány. Ve třetí podkapitole se věnuji fanatismu, a to především v souvislosti s fanatickým zaujetím ideálem. Následující podkapitola bude seznamovat s Bandurovou koncepcí morální vyvázanosti, která vysvětluje, jak se jedinec může oprostit od svých morálních imperativů a nepocítovat vinu. Poslední podkapitola se zabývá psychosociálními profily sebevražedných útočníků a jejich možnou motivací.

V diplomové práci používám téhož přepisu arabských slov a vlastních jmen jako Luboš Kropáček ve svých publikacích. Hamza (rás), tj. odsazení hlasu, je v textu značena symbolem ' (například šuhadá', fidá'í). 'Ajn, hrdelnice připomínající zesílenou hamzu, značím symbolem ° (například al-Qáí°da, ithná°ašaríja). Na počátku vlastních jmen ji v souladu s běžným územ nepřepisuji. V některých případech přizpůsobuji psanou podobu slov české zažité variantě (například šíité, šíitský).²

¹ STŘÍTECKÝ, V., Psychologie teroristického jednání, s. 87–88.

² KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 275.

1. Terorismus

1.1 Terminologická úskalí pojmu terorismus

Podíváme-li se blíže na termín terorismus, brzy nám vyvstane hned několik závažných problémů, jež nás zavazují užívat jej s dávkou opatrnosti. Musíme mít na paměti, že se jedná o pojem nejasný, kolem něhož panuje terminologická nejednota. Mezi odborníky koluje množství definic terorismu, ale žádná obecně akceptovaná zatím stále neexistuje. Je to dáno obtížnou popsitelností tohoto jevu, jenž má široké pole nejrůznějších aspektů a jednotlivé obory užívají při definování odlišná hlediska – jiná tak bude definice právní, politologická, psychologická či historická.³ Zároveň se podoby terorismu neustále mění a podobně tak i naše vnímání a nahlížení na něj. Obsáhlost pojmu výstižně přibližuje Souleimanov, když uvádí, že „terorismus je především komplikovaný psychologický fenomén, jehož komplexita spočívá v mimořádné mnohohrstevnosti jevu, kterou s terorismem spojujeme“.⁴

V současnosti je situace taková, že „snad jediná obecně odsouhlasená charakteristika terorismu spočívá v zahrnutí násilí nebo hrozby násilím.“⁵ Zde se pro účely této práce spokojíme s chápáním terorismu jako nezákonného aktu násilí proti civilistům, který za pomoci vyvolání strachu chce dosáhnout ideologických cílů. Přičemž snaha vzbudit strach je zde klíčová. Právě pocity strachu a bezmoci vyvolané u populace jsou nástrojem, pomocí něhož chtějí teroristé docílit žádané politické změny.⁶

³ Zde si uvedeme několik příkladů jednotlivých definic. Podle definice ministerstva obrany USA je terorismus „záměrné používání násilí s cílem vyvolávat strach a jeho prostřednictvím nutit veřejnou správu nebo společnost, aby něco udělala nebo naopak neudělala“. Podle definice FBI je terorismus „politicky nebo sociálně motivované, nepovolené a neoprávněné použití síly a násilí proti osobám nebo proti hmotným statkům, jehož cílem je zastrašovat veřejnou správu nebo populaci, nebo ji nutit k tomu, aby něco učinila“. Podle ministerstva zahraničí USA je teroristou ten, kdo se „po předchozí tajné přípravě, veden politickou pohnutkou, záměrně dopustí násilí na takových cílech, které nejsou ozbrojeny, a jeho hlavním cílem je ovlivnit veřejné mínění“. Evropský parlament definuje terorismus jako „záměrné páchané činy jednotlivců nebo skupin proti jedné nebo několika zemím, jejich institucím či státním příslušníkům s cílem zastrašovat je a ohrožovat jejich základní lidské svobody, demokracii, úctu k lidským právům a vládě práva“.

Mimo institucionální úroveň si můžeme uvést následující definice. Podle Paula Wilkinsona je terorismus „systematické používání zabíjení, mrzačení a ničení či vyhrožování takovými činy k vytváření atmosféry strachu, k přivolávání pozornosti k určité věci a k zastrašování širšího okruhu lidí s cílem vynutit si jejich ústupky požadované teroristy“. James Kiras definuje terorismus takto: „Skupiny na nižší než státní úrovni útočí na symbolické cíle se záměrem vyvolat strach. Jde jim o to, aby svůj problém postavily do popředí pozornosti, aby vyvolaly krutou odpověď svého protivníka nebo aby ho morálně zdiskreditovaly. Těmito cestami chtějí prosadit politické změny.“ Citováno podle: EICHLER, J., Mezinárodní bezpečnost v době globalizace, s. 172–163.

⁴ SOULEIMANOV, E., Terorismus: Pokus o terminologickou jasnost, s. 32.

Souleimanov zde také upozorňuje na studii OSN (*Definitions of Terrorism*. 2001. New York: The United Nations Office for Drug Control and Crime Prevention), která má 1866 stránek a přesto postrádá jasné a jednotné vymezení pojmu terorismus.

⁵ LAQUEUR, Walter. *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*. New York 1999, p. 5. Podle: DANICS, Š. – TUČEK, L., Opravdu rozumíme současné epidemii sebevražedných teroristických útoků?, s. 20.

⁶ Toto nám již naznačuje sama etymologie slova, jelikož latinské sloveso *terrere* znamená šířit strach, hrůzu.

Terorismus bývá zbraní slabší strany, proto se s ním setkáváme především v asymetrických konfliktech⁷, kde je cílem pomocí psychologického nátlaku se zmocnit myšlení nepřítele. Slabší strana se tak pokouší o vyvážení mocenské nerovnováhy vyvoláním pocitu nebezpečí ve společnosti. K dosažení tohoto cíle bývá používána metoda náhodného zabíjení civilistů. Princip náhodnosti (a dále pak i princip opakovanosti) je velice důležitý. Nikdo si tak nemůže být jist, že příště se nestane on sám obětí.⁸ To pěkně ilustruje staré čínské přísloví, jež praví: „Zabij jednoho, postrašíš deset tisíc.“⁹ Konkrétní oběť násilí nebývá vlastním terčem, tím je zpravidla široká veřejnost, jejíž emocionální reakce je využito. Podaří-li se teroristům vyvoláním obavy způsobit v napadené populaci panické stavy, potom dosáhli úspěchu – zásadním způsobem ovlivnili diváky svých činů.¹⁰ Terorismus je tedy strategie kladoucí důraz na psychický dopad, proto o něm také bývá mluveno jako o psychologické válce.

Druhý zásadní problém ohledně používání pojmu terorismus shledávám v tom, že ti, kteří jsou za teroristy označováni, se proti tomu ohrazují, jelikož sami sebe chápou zcela jinak. Na pojem terorismus se váže negativní konotace, která se odvíjí „od politické konstelace či partikulárního úhlu pohledu.“¹¹ Je potřeba mít tedy na vědomí, že se jedná o pojem, který vznikl na Západě a jeho prizmatem bývá užíván. Sami teroristé se nejčastěji považují za guerillové¹² bojovníky, partyzány či revolucionáře.¹³ Jasně to vystihuje úsloví: „Pro někoho terorista, pro jiného bojovník za svobodu.“¹⁴ Rozhoduje zde osobní zainteresovanost.

Při užití pojmu terorismus bývá často implicitně přítomno hodnotící stanovisko, přičemž je evokován mravní odsudek. Proto se také můžeme setkat s častým užitím termínu jako jakési pejorativní nálepky, která má zdiskreditovat toho, jemuž je přisouzena. Označení terorista je tak v tomto smyslu srovnatelné s dalšími negativními termíny z politického slovníku, jakými jsou rasista, fašista, imperialista apod. Při nadužívání a nedbalém užívání tak pojem ztrácí svůj původní význam a stává se pouhou urážkou sloužící k zápornému

⁷ O asymetrických konfliktech více v další kapitole.

⁸ SOULEIMANOV, E., Terorismus: pokus o terminologickou jasnost, s. 40–42.

⁹ SCHMID, A. P., Problémy s definováním terorismu, s. 10., WILKINSON, P., Terrorism: Implications for World Peace.

¹⁰ SCHMID, A. P., Problémy s definováním terorismu, s. 13–18. Srov. WILKINSON, P., Terrorism: Implications for World Peace.

¹¹ SOULEIMANOV, E., Terorismus: Pokus o terminologickou jasnost, s. 33.

¹² Guerilla je označení pro partyzánský boj. Pojem pochází ze španělštiny a lze jej přeložit jako „malá válka“. Prvně došlo k jeho použití v průběhu 19. století během španělského povstání proti Napoleonovi.

Viz např. PEŠL, M., Werwolf: Analýza z hlediska typologie politického násilí.

Rozdíl mezi guerillou a teroismem viz EICHLER, J., Mezinárodní bezpečnost na počátku 21. století, s.149–150.

¹³ SOULEIMANOV, E., Terorismus: Pokus o terminologickou jasnost, s. 33.

¹⁴ SCHMID, A. P., Problémy s definováním terorismu, s. 10.

hodnocení politického protivníka.¹⁵ Lehce se tak dá zneužít jako nástroj demagogie v politické agitaci. Jako příklad lze uvést sovětskou propagandu, která takto označovala guerilly banderovců, nebo nacistické Německo, kde za teroristy byli považováni odbojáři v okupovaných zemích a nálety bombardérů byly hodnoceny jako akty terorismu.¹⁶

¹⁵ SCHMID, A. P., Problémy s definováním terorismu, s. 10.

¹⁶ SOULEIMANOV, E., Terorismus: Pokus o terminologickou jasnost, s. 33.

1.2 Typologie terorismu

Podobně jako je problematické definovat samotný pojem terorismus, tak je i obtížné stanovit vhodnou typologii, jež by co nejpřesněji odrážela spektrum teroristických aktivit. Narážíme zde na širokou variabilitu jednotlivých kritérií, která je možné při klasifikaci užít. Takovými kritérii bývá motivace k užití teroristických metod, komu je teroristický čin adresován, jakého je rozsahu, jaký má vztah ke státu apod.

Na základě motivace můžeme rozlišit tři základní druhy terorismu. Zaprvé se jedná o terorismus kriminální, kdy je motivací zajištění si materiálních výhod. Druhým typem je terorismus (psycho)patologický, jehož akce jsou prováděny z důvodu psychického sebeuspokojení. Třetím typem, pro účely této práce stěžejním, je terorismus politický (resp. ideologický), který můžeme dále dělit do několika dalších podkategorií, jimiž je terorismus ultralevicový, ultrapravicový, etnický, náboženský, environmentální, vigilantistický¹⁷ či tzv. single-issue¹⁸ terorismus.¹⁹

Další často užívaná typologie rozlišuje podle hlavního politického účelu terorismus subverzivní a represivní. Subverzivní čili podvratný terorismus je namířen proti politickému režimu, zatímco represivní terorismus se snaží dané politické uspořádání zachovávat. Oba dva typy mohou být dále děleny na terorismus, který uskutečňují státní složky, tedy terorismus státní, a ten, jenž je uskutečňován složkami nestátními, tedy terorismus nestátní.²⁰ Terorismus subverzivní nestátní bývá někdy dále dělen na terorismus revoluční a subrevoluční. Revoluční terorismus si klade za cíl celkovou změnu systému, zatímco terorismus subrevoluční se pokouší o změnu dílčí.²¹

¹⁷ Teroristické aktivity, jimž jde o "právo a pořádek", který není stát schopen zajistit. Řadí se sem například latinskoamerické „černé brigády“, útočící proti bezdomovcům.

¹⁸ Monotematický či jednopoložkový terorismus, který má za cíl dílčí společenské změny. Jedná se například o protipotrátový terorismus. Více např. JEŽ, O., Protipotrátový terorismus.

¹⁹ Jedná se o typologii Ministerstva vnitra České republiky. Viz <<http://www.mvcr.cz/clanek/typologie-terorismu.aspx?q=Y2hudW09MQ%3d%3d>>.

Dalším příkladem může být typologie Paula Wilkinsona, který rozlišuje: 1) *Nationalists terrorists* – skupiny usilující o právo na politické sebeurčení (IRA, ETA). 2) *Ideological terrorists* – skupiny snažící se o komplexní změnu politického, sociálního a ekonomického systému. Jedná se o skupiny ultralevicového či ultrapravicového ražení (Frakce Rudé Armády v Německu). 3) *Religio-political terrorists* – skupiny, jejichž program je primárně politický, avšak zahalen do náboženského jazyka. Mezi nejčastěji uváděné příklady tohoto typu patří organizace Hizballáh, Hamás a síť al-Qá'ida. 4) *Single Issue terrorist groups* – Tyto skupiny pohnání touhou změnit konkrétní politiku či praxi v cílové společnosti spíše, než celková politická změna. Příkladem je násilné prosazování práv zvířat nebo protipotrátové skupiny. 5) *State-sponsored and state-supported terrorists* – Typ terorismu, který užívají státy jako nástroj jak domácí tak zahraniční politiky.

WILKINSON, P., *Terrorism: Implications for World Peace*.

²⁰ JEŽ, O., Protipotrátový terorismus.

²¹ SOULEIMANOV, E., *Terorismus: pokus o terminologickou jasnost*, s. 37.

Podle rozsahu působení terorismu je možné použít rozlišení na kategorie domácího a mezinárodního terorismu, což souvisí s počtem zemí, v nichž působí.²² Podobně můžeme hovořit o terorismu národním, mezinárodním a globálním. Národní terorismus je plánován a uskutečňován uvnitř hranic jednoho státu. Mezinárodní terorismus vede útok přes státní hranice, kdy je cílem vynutit si, aby určitý stát změnil svou zahraniční politiku vůči státu jinému. Globální terorismus bývá datován od 11. září 2001. Jsou pro něj typické decentralizované teroristické sítě, které jsou rozprostřeny po celém světě.²³

²² Zpráva Ministerstva vnitra České republiky. Viz <<http://www.mvcr.cz/clanek/typologie-terorismu.aspx?q=Y2hudW09MQ%3d%3d>>.

²³ EICHLER, J, Mezinárodní bezpečnost v době globalizace, s. 164–166.

1.2.1 Náboženský terorismus

Náboženský terorismus zde chápu, v souladu s výše uvedenou typologií vycházející z motivace pachatelů, jako podkategorii politického terorismu. Je to z důvodu, že tzv. náboženský terorismus se zcela výjimečně vyskytuje bez politického rozměru. Náboženské a politické ideologie bývají vzájemně úzce propletené, proto je nezřídka velice obtížné, ne-li nemožné, nalézt mezi nimi zřetelné hranice.

Paul Wilkinson tuto skutečnost reflektuje a ve své typologii používá označení nábožensko-politický (religio-political) terorismus. Organizace, které sem řadí, mají ve svém jádru politický program, který je však oblečen do náboženského pláštíku. Snad všechny velké náboženské systémy mají militantní fundamentalistické frakce, které plodí své vlastní násilné skupiny. Ač bývají do tohoto typu terorismu nejčastěji řazeny organizace Hizballáh, Hamás a al-Qá'ida, najdeme mnoho příkladů také u židů, hinduistů, sikhů, křesťanů či buddhistů.²⁴

Pro tento typ terorismu je charakteristická významná role náboženství. To terorismu poskytuje světonázor, ospravedlnění a organizaci. Typický zde je „transcendentní moralismus, jímž bývají akty náboženského teroru ospravedlňovány, a rituální intenzita, s níž bývají páčány“.²⁵ Juergensmeyer vidí jako stěžejní tzv. koncept kosmické války, tedy náboženské obrazy boje a proměny, které se uplatňují v zápasech odehrávajících se na tomto světě. Pokud tak někdo dospěje k názoru, že k těmto kosmickým bitvám dochází zde, na lidské rovině, následkem mohou být násilné činy. Člověk, jenž je přesvědčen, že má božské pověření, se neváhá dopustit prakticky jakéhokoli činu. Z náboženského absolutismu může pramenit etický relativismus ospravedlňující smrt kohokoli. Na „stezce Boží“ není ničím smrt nepřístojná. Příznačná tak jsou slova Blaise Pascala: „Lidé nikdy nečiní takové zlo a s takovou radostí, jako když tak činí z náboženského přesvědčení.“²⁶

Vztah náboženství a násilí je značně komplikovaný. Samozřejmě nelze říci, že by náboženství samo o sobě vedlo k terorismu. Může se tak však stát v případě, že dojde k propojení specifického „souboru politických, sociálních a ideologických okolností a náboženství pak začnou být spojována s násilnými vyjádřeními sociální ctižádosti, osobní hrdosti a usilování o politickou změnu“.²⁷

²⁴ WILKINSON, P., *Terrorism: Implications for World Peace*.

Podrobně rozepsané konkrétní příklady viz JUERGENSMEYER, *Teror v mysli boží*, s. 39–152.

²⁵ JUERGENSMEYER, *Teror v mysli boží*, s. 29.

²⁶ SOULEIMANOV, E., *Terorismus: pokus o terminologickou jasnost*, s. 45–46.

²⁷ JUERGENSMEYER, *Teror v mysli boží*, s. 29.

1.3 Historický vývoj terorismu

V této kapitole představím základní linii vývoje politického protistátního subverzivního terorismu. Primárně budu vycházet ze dvou typologií, Davida Rapoporta a Waltera Laqueura, které případně doplním pohledy dalších autorů. Při sestavování chronologie musíme být připraveni na obtíže opětovně vycházející z neexistence jednotného názoru na definici terorismu. V tomto případě spojené s otázkou: Jaké jevy v dějinách lidstva lze nazvat terorismem? Odpovědi pak vychází z individuálního pojetí terorismu konkrétního autora.

David Rapoport dělí moderní terorismus do čtyř vln – anarchistické, antikolonialistické, nové levice a náboženského terorismu. Počátek první „anarchistické vlny“ klade do osmdesátých let 19. století. Tuto vlnu o čtyřicet let později vystřídá „antikoloniální vlna“, která odeznívá v šedesátých letech 20. století. Pozdní šedesátá léta jsou poté svědkem zrodu „vlny nové levice“, která během devadesátých let začíná mizet, ač dosud přežívají některé aktivní skupiny na Srí Lance, ve Španělsku, Francii, Peru či Kolumbii. Čtvrtou, zatím poslední, je „náboženská vlna“, která začíná v roce 1979. Rapoport uvádí, že bude-li tato vlna kopírovat schéma předcházejících vln, můžeme předpokládat její trvání ještě 20 let.²⁸

Walter Laqueur rozlišuje podobně jako Rapoport čtyři hlavní období vývoje moderního terorismu. Za první fázi považuje období Velké francouzské revoluce. Druhou fází je anarchistické, nacionalistické či nihilistické násilí z konce 19. století. Třetí etapa začíná po 2. světové válce v souvislosti s dekolonizací a národněosvobozenickým bojem na Blízkém východě, v Africe a Jižní Americe. Čtvrtá fáze nastupuje s koncem studené války.²⁹

Oproti Rapoportovi a Laqueurovi, kteří své chronologie začínají až moderním terorismem, někteří autoři udávají etapu tzv. raného terorismu. Zde se však setkáváme s otázkou, zda je vůbec možné premoderní násilné činy jako terorismus označovat. Odpověď se odvíjí od toho, jakým způsobem terorismus chápeme a definujeme. Mně se jeví jako nejvýstižnější pro toto období použít označení „předchůdci terorismu“.

Pro tuto etapu bývají typické náboženské pohnutky útočníků a užívání jednoduchých zbraní. Často zmiňovanými zástupci jsou židovští zéloti, kteří na ulici zabíjeli Římany a jejich podporovatele, čímž usilovali o svržení nadvlády Říma. Důležitými zástupci této fáze jsou asasíni, o nichž se však podrobněji zmíníme později. Někteří autoři sem řadí i indické thugy, uctívající bohyni Kálí, kteří šalem škrtili cizince.³⁰

²⁸ RAPOPORT, D., The Four Waves of Rebel Terror and September 11.

²⁹ LAQUEUR, Walter. *The Age of Terrorism*. Boston, Toronto: Little, Brown, 1987, p. 11–23.

Podle: REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 53, pozn. č. 4.

³⁰ Např. REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 53. (Působení thugů je však v této publikaci chybně datováno do starší doby.)

Za počátek moderní fáze terorismu bývá považována Velká francouzská revoluce a vláda jakobínů. Právě Robespierrov režim dal vzniknout pojmu terorismus, avšak ve smyslu státního teroru. Širší užití teroristických praktik se objevuje koncem 19. století s nástupem sekulárního terorismu usilujícího o svržení státních režimů považovaných za nespravedlivé. Ideologiemi tohoto období jsou marxismus, anarchismus a nacionalismus. Typickou teroristickou metodou jsou atentáty na státní představitele.

Další důležitou fází v dějinách terorismu je antikoloniální a etnoseparatistický terorismus. Cílem organizací spadajících do tohoto období je osvobození určitého území od cizí nadvlády, kterou se cítí být utlačováni. Pro tyto skupiny bývá charakteristické, že mívají poměrně vysokou míru veřejné podpory. Právě u těchto skupin je výrazná diferenciací v tom, zda je na ně nahlíženo jako na teroristy či jako na bojovníky za svobodu. Organizace tohoto typu v sobě nezdá obsahovat prvky náboženské či ekonomické, což opět komplikuje kategorizaci. Typickým zástupcem je Irská republikánská armáda (Irish Republican Army, IRA), jejímž cílem bylo dosáhnout nezávislosti Irska na Velké Británii.³¹ Britové se s teroristickým odbojem namířeným proti své přítomnosti dále setkali na Kypru, v Palestině, Adenu, Malajsii či v Indii. Proti francouzské nadvládě bojovala jedna z nejbrutálnějších teroristických skupin své doby alžírská Fronta národního osvobození (FLN). Proti stažení Francie ze severní Afriky se naopak stavěla ultrapravicová Tajná armádní organizace (OAS), též užívající teroristických metod.

Z dalších nacionálních a etnoseparatistických organizací je možné uvést Frontu národního osvobození Korsiky (FLNC), Vnitřní makedonskou revoluční organizaci (VMRO), srbskou organizaci Černá ruka, Organizaci pro osvobození Palestiny (OOP), baskickou organizaci ETA (Euskadi ta Askatasuna, Baskicko a svoboda), Kurdskou stranu pracujících (PKK) či židovské organizace Hagana, Irgun a Lechi.³²

V 60. a 70. letech nastupuje Rapoportova „vlna nové levice“. V atmosféře nesouhlasu s válkou ve Vietnamu se především ve vyspělých státech vyprofilovalo několik teroristických organizací. Spadá sem např. americká Weather Underground (WU), západoněmecká Rote Armee Fraktion (RAF), italské Rudé brigády (Brigate Rosse, BR), Japonská Rudá armáda, francouzská Přímá akce (Action Directe) a další. V tomto období se k tradičním teroristickým metodám, jakými jsou bombové útoky či braní rukojmích, přidávají únosy letadel. V této době dochází k internacionalizaci terorismu a skupiny operují i mimo území svého vzniku. V Evropě se objevuje vysoké procento útoků spojených s palestinsko-izraelským konfliktem.

³¹ Křídlo IRA, tzv. Prozatímní IRA v ozbrojených útocích stále pokračuje.

³² REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 55–62.

Skupiny této fáze vývoje terorismu vycházejí převážně z ultralevicových pozic stavících na ideologii marxismu-leninismu.

Patrně nejvíce teroristických hnutí a organizací působilo v Latinské Americe, kde došlo k rozmachu terorismu v 60. letech v souvislosti s odporem proti diktátorským režimům a existencí vysoké míry sociální nerovnosti. Převažují zde sociálně-revoluční hnutí, zatímco náboženské a etnické důvody jsou upozaděny. Z množství jednotlivých skupin můžeme jmenovat hnutí Tupamaros v Uruguaji operující v 60. a 70. letech či maoistickou Světlou stezku (Sendero Luminoso) a Revoluční hnutí Túpac Amaru (MRTA), oboje působící v Peru od 80. let.³³

Poslední fáze v dějinách terorismu bývá datována zhruba od 80. let do současnosti a jejími zásadními aspekty jsou vzestup náboženského násilí a počátek užívání taktiky sebevražedných útoků. Podrobněji se s tímto obdobím seznámíme v následující podkapitole.

³³ REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 62–64.

1.3.1 Nový typ terorismu

Poslední fázi v dějinách terorismu nazývá Rapoport náboženskou vlnou³⁴, přičemž největší roli v ní přikládá islámu. Počátek vlny klade do roku 1979, kdy vyvrcholila íránská islámská revoluce. Důležitý impuls vidí též v porážce a odchodu sovětských vojsk z Afghánistánu roku 1989. Do této vlny spadají pokusy sikhů o ustanovení státu Paňdžábu, některé židovské útoky namířené proti palestinským představitelům či vražda premiéra Jicchaka Rabina v roce 1995. Dále například zabití indického premiéra Rádžíva Gándhího sebevražedným útokem roku 1991, za nímž stála organizace Tygři za osvobození tamilského Ílamu ze Srí Lanky (Tamilští Tygři). Řadí se sem skupina Óm šinrikjó, která v roce 1995 vypustila nervový plyn v tokijském metru. Tento útok vyvolal obavy, aby se i jiné skupiny neinspirovaly k užití chemických či bakteriologických zbraní. Významné útoky se po skončení studené války odehrávají na území bývalého Sovětského svazu. Jedná se především o terorismus v severním Kavkazu, kde byl původní cíl oddělení Čečenska od Ruska v období tzv. druhé čečenské války doplněn o zřetelný náboženský aspekt. Za region Blízkého východu je možné jmenovat šíitskou organizaci Hizballáh, sunnitský Islámský džihád³⁵ či Hamás³⁶, dále útoky židovských extrémistů, jejichž nejznámějším zástupcem je Baruch Goldstein. V 90. letech začala působit síť al-Qáida stojící za útokem na Světové obchodní centrum v New Yorku v roce 1993 a 2001, velvyslanectví USA v Keni a Tanzanii či na americkou námořní loď USS Cole v roce 2000.³⁷

Jiří Šedivý, vycházející z typologie Laqueura, nazývá tuto poslední fázi „novým typem terorismu“ a klade její počátek do období konce studené války. Nový typ terorismu se podle Šedivého vyznačuje „transcendentními cíli a ochotou k sebeobětování, snahou dosáhnout hromadného ničivého účinku a specifickou organizací. Na rozdíl od tradičních forem nový teror většinou nemá jasně formulovanou konkrétní politickou agendu a v čase dosažitelné, dílčí politické cíle. Společným rysem jeho exponentů je extrémní výklad určité náboženské víry, černobílé vidění světa a přesvědčení o vlastní vyvolenosti k mesiášskému poslání svět očistit.“³⁸

³⁴ V roce 1980 Bruce Hoffman identifikuje z 64 mezinárodních teroristických organizací pouze dvě jako náboženské. Zatímco v polovině devadesátých let jich je jako náboženských rozpoznána zhruba polovina z 56 aktivních mezinárodních teroristických organizací. Patrně se tak stalo v návaznosti na jakési ideologické vakuum dané rozpadem bipolárního rozdělení světa.

HOFFMAN, Bruce. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press, 1998. P. 65, 90–91. Podle: SOULEIMANOV, E., *Terorismus: pokus o terminologickou jasnost*, s. 42–43.

³⁵ Vice viz MENDEL, M., *Náboženství v boji o Palestinu*, s. 170–181.

³⁶ Vice viz MENDEL, M., *Náboženství v boji o Palestinu*, s. 186–191.

³⁷ REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., *Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu*, s. 65–67.

³⁸ ŠEDIVÝ, Jiří. „Nové paradigma terorismu“. *Mezinárodní politika*. 1: 4, 2003, s. 5. Cit. podle: REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., *Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu*, s. 66.

1.4 Sebevražedný terorismus

Sebevražedný terorismus je chápán jako specifická podkategorie terorismu, pro kterou je charakteristické, že útočník si je vědom toho, že ke zdárnému průběhu operace je nutná jeho smrt. To znamená, že nezemře-li atentátník, plánovaný útok nemůže být realizován. Sebevražedné útoky představují další etapu v eskalaci teroristických aktivit s jasným záměrem způsobit maximální počet obětí a škod.³⁹ Jedná se o jednu z nejkrvavějších teroristických metod.⁴⁰

Sebevražedné útoky se užívají jako taktika vedení boje především v asymetrických konfliktech, s nimiž se blíže seznámíme v následující podkapitole. Sebevražedné útoky mají různou podobu. Můžeme se setkat s výbušnými opasky přivázanými k tělu, s auty a loděmi naloženými trhavinou nebo s únosy letadel použitými k sebevražedným misím.⁴¹

V moderní době se sebevražedné útoky objevily poprvé v 80. letech v Libanonu, kde, jak si ukážeme později, slavily ohromný úspěch, který později inspiroval další organizace k užití této taktiky. V následujících desetiletích se množství útoků neustále násobilo.⁴² V průběhu dějin taktiku sebevražedných útoků užívaly jak skupiny sekulární, tak nábožensky orientované. Ze skupin bez náboženské agendy se jedná především o organizaci Tygři za osvobození tamilského Ílámu, která mezi roky 1980 a 2000 byla zodpovědná za nejvíce sebevražedných útoků. Počet útoků Tamilských tygrů v tomto období byl dvakrát vyšší než počet všech útoků devíti jiných teroristických organizací užívajících sebevražedných útoků.⁴³ Jednotka Tamilských tygrů, která provádí sebevražedné útoky, se nazývá Černí tygři. Podařilo se jí zabít i tak významné představitele, jakými jsou bývalý indický premiér Radžív Gándhí či srílanský prezident Ranasinghe Premadasa. Jinou sekulární organizací, která používala metodu sebevražedných útoků v letech 1995–1999 je kurdská levicová PKK (Partiya Karkerên Kurdistan, Kurdská strana pracujících).⁴⁴

³⁹ GANOR, B., Suicide Terrorism: an Overview.

⁴⁰ „Sebevražedné útoky jsou nejkrvavější formou terorismu a v období 1980 až 2003 představovaly 3 % všech teroristických akcí a 48 % všech smrtelných obětí. Tyto způsoby útoků počaly stoupat z průměrně třech ročně v 80. letech až dosáhly téměř padesáti v roce 2005. Přes 300 sebevražedných útoků v 16 zemích – v Afghánistánu, Čečensku (Rusko), Číně, Indonésii, Iráku, Kašmíru/Jammu (Indie), Keni, Maroku, Pákistánu, Palestině/Izraeli, Saúdské Arábii, Šri Lance, Tunisku, Turecku, USA a v Jemenu - si vyžádalo životy více než 5 300 osob a přes 10 000 zraněných osob. A jak známý antropolog Scott Atran a ostatní odborníci uvedli, 75% všech známých sebevražedných akcí bylo uskutečněno po teroristickém útoku na USA dne 11. září 2001.“

STEINHÄUSLER, F., Teroristické hrozby členským státům NATO – bestiálnost.

⁴¹ ČEJKA, M., heslo „sebevražedné útoky“ in: Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, s. 167.

⁴² ATRAN, S., The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism, p. 127–129, figure 1, figure 2.

⁴³ Šest z těchto devíti organizací lze popsat jako islamistické.

SHEEHY-SKEFFINGTON, J., Social psychological motivations of suicide terrorism: A community level perspective, p. 3.

⁴⁴ RADĚJ, T., Sebevražedný terorismus: kult mučedníka v islámu, s. 184–185.

Ze skupin užívajících sebevražedných útoků, u nichž je identifikovatelný religiózní rozměr, se jedná především o hnutí radikálně islamistická, jakými jsou Hizballáh, Hamás, Islámský džihád či síť al-Qáída. V muslimském světě dochází k sebevražedným útokům především v Iráku, Afghánistánu, Pákistánu a v rámci izraelsko-palestinského konfliktu. Značné množství útoků pochází též od čečenských separatistů.⁴⁵ Ani u těchto skupin však nejsou sebevražedné útoky primárně náboženskými akty, nýbrž součástí politické strategie. Nacionalistický boj a náboženská mobilizace se totiž často kryjí.⁴⁶

Politolog Robert Pape po sestavení databáze sebevražedných útoků z let 1980–2003, zjistil, že jen u poloviny lze najít náboženské motivy. Naprostou většinu sebevražedných útoků vidí jako součást strategie, která se pokouší získat či obnovit politickou suverenitu a ukončit okupaci země. Cílem některých sebevražedných útoků bývá přimět západní země, aby stáhly vojska z míst, která teroristé považují za svou domovinu.⁴⁷

Sebevražedným útokům nechybí racionalita. Jsou nasazovány v asymetrických konfliktech proti naprosté vojenské převaze. Jedná se o efektivní zbraň, která je schopna způsobit rozsáhlé škody a zabít mnoho obětí. Organizačně jde o poměrně jednoduchou a nenáročnou operaci. To, že aktér útoku s výbušninou připevněnou na těle, je vlastně „myslící bombou“, zaručuje, že útok bude proveden v nejvhodnější čas a na nejvhodnějším místě s ohledem na momentální okolnosti lokace útoku. Nespornou výhodou je, že nemusí být připravován plán úniku. Sebevražedné útoky tedy zjednodušují plánování a snižují náklady. „Klesá možnost dopadení útočníka, čímž roste bezpečnost pro skupinu, z níž vzešel a která mu poskytla organizační zázemí.“⁴⁸ Zároveň se jedná o útoky, které jsou velice atraktivní pro sdělovací prostředky, což zaručuje, že poselství útoku se dostane ke svému cíli – k většinové společnosti.⁴⁹ Tolik ke kolektivní motivaci organizace užívající sebevražedných útoků. O individuální motivaci přímého aktéra bude pojednávat jedna z pozdějších kapitol.

⁴⁵ Podrobný soupis čečenských útoků viz KURZ, R., – BARTLES, CH., Chechen Suicide Bombers, p. 543–547.

⁴⁶ HESOVÁ, Z., Džihád mezi politikou a náboženstvím: hledání logiky „islámského terorismu“.

⁴⁷ PAPE, R., What really drives suicide terrorists?

⁴⁸ ŠEDIVÝ, Jiří. „Nové paradigma terorismu“. *Mezinárodní politika*. 1: 4, 2003, s. 6. Cit. podle: REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 66.

⁴⁹ GANOR, B., Suicide Terrorism: an Overview.

1.5 Asymetrické konflikty

Jak bylo výše zmíněno, taktiky terorismu bývá užíváno převážně v tzv. asymetrických konfliktech. V této podkapitole si tento termín více osvětlíme. Souleimanov vymezuje pojem asymetrický konflikt jako „konflikt, který se vyznačuje strukturálními odlišnostmi mezi vojenskými potenciály zneprátelených stran, kdy jeden z oponentů využívá pro maximalizaci užitnosti svého vojenského potenciálu a zvýšení psychologického účinku radikálně odlišných prostředků, sleduje strukturálně odlišné vojenské a politické cíle, resp. vychází z odlišných hodnot [...]“. V opozici k termínu asymetrický konflikt stojí konflikt symetrický, „který se používá k označení konfliktu mezi oponenty disponujícími totožnými prostředky, vojenskými a politickými cíli, hodnotami a případně vojenským potenciálem.“⁵⁰

Tentýž autor popisuje asymetrii jako komplexní fenomén skládající se z různorodých prvků, který lze rozčlenit do dvou kategorií. První je psychologická kategorie, která obsahuje asymetrii zájmu a vůle, asymetrii hodnot. Druhou je kategorie fyzická, jež zahrnuje asymetrii mocensko-technologickou a asymetrii organizační.

Pro psychologickou asymetrii je charakteristická odlišná motivace obou stran konfliktu. Příslušníci objektivně slabší strany mívají častokrát silnější motivaci k vítězství, kterou bývá vědomí boje za vznešený cíl. Tímto cílem může být osvobození vlasti od útlaču, boj proti nespravedlnosti, boj za svatou věc a podobně. Takto silná motivace vede snáze k ochotě sebeobětovat se.

Asymetrie hodnot se týká především těch stran konfliktu, které vychází z různých kulturních prostředí. Značný rozdíl je v hodnotové orientaci mezi společnostmi vyspělých a rozvojových zemí. Důležitými ukazateli zde jsou míra industrializace, míra vzdělanosti, role náboženství v životě společnosti a další. Odlišně je zde vnímána hodnota lidského života, odrážející přístup k takovým součástem války, jakými jsou smrt, utrpení a násilí. Roli pak hraje též specifická válečná kultura jednotlivých společenství.

V rozdílné technologické úrovni a v odlišném vojensko-politickém potenciálu spočívá asymetrie mocensko-technologická. Společně s ní spadá do kategorie fyzické asymetrie ještě asymetrie organizační, kterou určuje rozdílná organizační struktura jednotlivých stran konfliktu. Stranami symetrických konfliktů tak jsou zpravidla státy, zatímco v asymetrických konfliktech proti sobě povětšinou stojí stát a guerillová či teroristická skupina.⁵¹

⁵⁰ SOULEIMANOV, E., Terorismus ve spleti asymetrických hrozeb současnosti, s. 28.

⁵¹ SOULEIMANOV, E., Terorismus ve spleti asymetrických hrozeb současnosti, s. 22–27.

1.6 Terorismus a média

Aby terorismus mohl být účinný, nutně potřebuje diváky svých činů, v nichž by mohl vyvolat pocity ohrožení a strachu. K naplnění tohoto cíle mu slouží především masová média, bez nichž by nebylo možné takovým způsobem zapůsobit na veřejné mínění. Terorismus je „jistým, byť velmi specifickým, způsobem komunikace – do určité míry je psychologickou válkou vedenou pomocí médií.“⁵² Díky volnému šíření zpráv o útocích je tak terorismus účinnější v demokratických zemích než v autoritativních režimech, kde jsou sdělovací prostředky pod přísným dohledem vlády.⁵³

Teroristické útoky jsou médií vyhledávané. Obsahují v sobě škálu dramatických prvků potřebných pro zprávu, která bude zárukou vysoké sledovanosti a nemalého profitu. Mezi terorismem a sdělovacími prostředky nalézáme jakýsi symbiotický vztah – terorismus potřebuje publicitu a média zase senzaci. Sdělovacím prostředkům (především televizi) tak někdy bývá vytýkáno, že živí strach tím, že riziko terorismu přehnaně zveličuje, čímž teroristům přímo napomáhají.⁵⁴ Řešením pochopitelně není o terorismu neinformovat (v současné době beztak není možné šíření informací zabránit a zároveň by cenzura vedla k pochybným spekulacím, které by společnosti na klidu nepřidaly), ale informovat s rozvahou a především zvažovat okruh odpovědnosti.⁵⁵

Teroristé však médií hojně využívají i jiným způsobem. Velice důležité místo náleží internetu. V současnosti jsou již v kyberprostoru přítomny prakticky všechny teroristické organizace. Využívají jej k vnitřní i vnější komunikaci, k plánování a koordinování akcí, k získávání finančních prostředků, k propagaci hnutí, k rekrutaci, radikalizaci či mobilizaci stoupenců, k výcviku a vzdělávání, případně i k hackerským útokům.⁵⁶

Vidíme tedy, že média hrají pro terorismus ohromnou roli. Nebýt jich, terorismus by nikdy nebyl účinný do té míry, jakou můžeme vidět v posledních desetiletích.

⁵² SOULEIMANOV, E., Terorismus: pokus o terminologickou jasnost, s. 42.

⁵³ SOULEIMANOV, E., Terorismus: pokus o terminologickou jasnost, s. 43.

⁵⁴ CORTE IBÁÑEZ, Luis de la, Logika terorismu, s. 107–108. Srov. POTÚČEK, J., Média a terorismus.

⁵⁵ SOULEIMANOV, E., Terorismus: pokus o terminologickou jasnost, s. 42.

⁵⁶ HODNÝ, J., Islamisté online, s. 70–71.

2. Blízký východ a terorismus

2.1 Oblast Blízkého východu

Blízký východ (angl. Near East, fr. Proche-Orient, něm. Naher Osten) označuje víceméně stejnou oblast jako termín Střední východ (angl. Middle East, fr. Moyen-Orient, něm. Mittel Osten). Tyto dva pojmy začaly splývat po první světové válce a dnes se často užívají synonymně.⁵⁷ Přesto v českém úzu převažuje termín Blízký východ. Uvádí se též Blízký východ a Severní Afrika, nebo Blízký a Střední východ, přičemž je však přítomen východnější akcent. V textech týkajících se starověkých civilizací se potom užívá označení Přední východ.⁵⁸

Vymezení Blízkého či Středního východu nejsou jednotná a je tedy obtížné je jednoznačně geograficky určit. K pojmenování regionu, který se vyznačuje řadou společných charakteristik, se vztahuje vícero vzájemně se překrývajících označení. Starší románský název Levanta, arabský Mašriq (oproti Maghrib „západ“ pro Severní Afriku) a další. Označení Blízký/Střední východ jsou problematická nejen svou nejednoznačností, ale i zjevnou eurocentričností a imperiálně vojenskými konotacemi. Termín Middle East se totiž začal formovat od počátku 20. století v britském vojenském slovníku (Middle East Forces a Near East Forces bylo označení britských jednotek během první světové války).⁵⁹

Patrně nejširší pojetí, anglicky nazývané Greater Middle East, se vztahuje na pásmo států počínající na západě Marokem a končící na východě Pákistánem. Častěji je však Middle East viděn úžeji od východního Středomoří po Perský záliv, tedy od Egypta po Írán.⁶⁰ V nejužším významu se pak Blízkým východem myslí oblast dnešních států Izrael, Palestinská autonomie, Libanon, Jordánsko a Sýrie.

Nijak jednoznačný není ani pojem blízkovýchodní konflikt. Nejčastěji se jedná o širší pojmenování pro izraelsko-arabský konflikt, jehož podmnožinou je izraelsko-palestinský konflikt. V nejširším pojetí však do blízkovýchodního konfliktu spadají i takové střety, které s Izraelem přímo nesouvisí, jako je například irácko-iránská válka, americká invaze do Iráku či konflikty v Maghrebu.⁶¹

Na tomto místě, ještě popíši, k jakým účelům bývá metoda terorismu na Blízkém východě nejčastěji využívána. Jedná se o několik cílů, mezi něž spadá snaha svrhnout politický režim (např. „okupační“ izraelský režim, „bezvěrecké“ režimy v muslimských

⁵⁷ ČEJKA, M., Izrael a Palestina, s. 12.

⁵⁸ KROPÁČEK, L., Blízký východ na přelomu tisíciletí, s. 13.

⁵⁹ KROPÁČEK, L., Blízký východ na přelomu tisíciletí, s. 11–13.

⁶⁰ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, s. 7.

⁶¹ ČEJKA, M., Izrael a Palestina, s. 12–13.

zemích) a dosáhnout vlastních nacionalistických cílů (ustanovit vlastní stát – např. Palestina, Kurdistan), snaha omezit určitý druh politiky (např. izraelsko-palestinský mírový proces), snaha upozornit na některý politický problém (např. na situaci Palestinců, Kurdů) či snaha o dosažení náboženských cílů (např. vybudování chalífátu, nastolení teokratického režimu). Teroristických metod též bývá využito v mocenských bojích uvnitř jednotlivých radikálních skupin, v bojích mezi hnutími vzájemně či při snaze podpořit jiná spřízněná hnutí.⁶²

⁶² ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, s. 7.

2.2 Počátek sebevražedných útoků na Blízkém východě

Z historického pohledu jsou sebevražedné útoky v islámském prostředí bezprecedentní a aktuálními se staly až v nedávné minulosti. Za určitou výjimku je možné považovat hnutí ismá'ílja-nizáríja (či též nizárští ismá'ílité), odnož šíitského islámu, jež je v evropském prostředí známá jako asasíni⁶³. Koncem 11. století její stoupenci vraždili politické osobnosti na veřejných prostranstvích, přičemž počítali s tím, že budou následně za svůj čin popraveni. Tím, že útočníci nezemřeli vlastní rukou, se tedy nejednalo o sebevražedné útoky v přesném slova smyslu.⁶⁴ Přesto jsou někdy považováni za jakési předchůdce sebevražedných atentátníků.

Prostředí šíitského islámu je obecně k „sebeobětování“ náchylnější. Je to dáno jakousi mesianisticky laděnou zbožností, jež je přiživována každoročními událostmi na svátek Ašúra.⁶⁵ Tuto ochotu k „mučednictví“ bylo možné sledovat roku 1978, kdy se v Íránu dav demonstrantů bez okolků vystavil střelbě šáhových vojáků. Dalším příkladem může být irácko-iránská válka, v níž mladí a téměř nevycvičení příslušníci jednotek Basídz vbíhali ověšení umělohmotnými klíči na krku (symbolizujícími příslib ráje) do iráckých minových polí.⁶⁶

Právě v šíitském prostředí se v moderní době začala využívat taktika sebevražedných útoků.⁶⁷ Stalo se tak během libanonské občanské války, která probíhala v letech 1975–1990.

⁶³ K hnutí se váže spousta mýtů spojující jejich členy s užíváním hašiše, v jehož opojení měli útoky páchat, případně jim měl drogový stav předjímat rajske rozkoše po smrti. Odtud také pochází toto jejich pojmenování. Křižáci přinesli do Evropy patrně zkomoleninu arabského haššášin jako assassin, což přešlo do několika evropských jazyků jako označení pro úkladného vraha. Arabské ani perské prameny ovšem o užívání hašiše za takovýmto účelem nehovoří.

KROPÁČEK, L., Asasíni: konec mýtu, KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s.103–104, MORGAN, D., Asasíni: kult teroru a násilí, s. 36–37.

⁶⁴ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s.103–105.

⁶⁵ Ašúrá – nejvýznamnější šíitský památkový den, jímž je připomínána mučednická smrt Muhammadova vnuka Husajna. Svátek doprovází několik rovin pouličních představení. Jedná se především o taz'íje, jakési ritualizované divadlo, a smuteční procesí, během nichž dochází k hromadnému truchlení spojeným s prvky sebetrýznění. V češtině se tímto tématem podrobně zabývá publikace Libora Čecha nazvaná Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu.

⁶⁶ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 104–105.

⁶⁷ V jistém smyslu lze za sebevražedné útoky považovat již nálety bombardérů japonského letectva během druhé světové války. V říjnu 1944 admirál Takidžiró Oniši povýšil kamikadze na oficiální taktiku japonského letectva, přičemž pilotům adresoval: „Již nyní jste bohové“. Tyto nálety měly množství výhod. I nezkušení piloti mohli tyto útoky efektivně provést a boj proti nim byl velice komplikovaný, jelikož jedinou možností bylo úplné zničení letounu. Zároveň byli piloti považováni za hrdiny, čímž se na japonské straně zvyšovalo bojovné odhodlání, zatímco jejich nepřátelé byli ochromeni fanatickým odhodláním těchto sebevražedných letců. Aureola hrdinství zajišťovala dostatečný přísun dobrovolníků. Jako výmluvný příklad je možné uvést vzkaz jednoho z pilotů: „Prosím, pogratulujte mi. Byla mi dopřána skvělá příležitost zemřít.“ DODGE, T., Sebevražedné pumové atentáty, s. 251.

První útoky se udály v roce 1981⁶⁸ a od roku 1983 už lze hovořit o systematickém užívání této taktiky. Po skončení války útoky v Libanonu ustaly, ovšem jejich obrovská efektivita byla velkou inspirací pro různé teroristické skupiny ve světě.⁶⁹

Mezi nejvýznamnější útoky této doby patří zničení americké ambasády v Bejrútu z dubna roku 1983, při němž zemřelo 63 lidí, včetně 17 Američanů, a dále pak simultánní útoky na americkou a francouzskou vojenskou základnu z října 1983, kdy zemřelo 241 příslušníků americké armády a 58 francouzských výsadkářů. Tyto útoky byly provedeny pomocí automobilů naložených výbušninami a stálo za nimi pravděpodobně⁷⁰ šíitské hnutí Hizballáh. Následkem útoků bylo stažení mezinárodních vojenských sil z Libanonu. Dalším úspěchem taktiky sebevražedných útoků bylo stažení izraelské armády v roce 1985 do bezpečnostní zóny při libanonsko-izraelské hranici.⁷¹

V roce 1992 Izrael deportoval přes čtyři sta palestinských představitelů, mezi nimiž bylo množství příslušníků hnutí Islámský džihád a Hamás, do jižního Libanonu. Tím nechtě umožnil přímý kontakt Hamásu s Hizballáhem. Hamás si následně velice dobře osvojil strategii sebevražedných akcí.⁷² Tím se ohnisko využití této metody přesouvá z Libanonu do Palestiny, z šíitského prostředí do sunnitského.

⁶⁸ Úplně prvním útokem na libanonském území bylo zničení irácké ambasády v Bejrútu vozidlem naloženým výbušninami koncem roku 1981, které provedla irácká šíitská organizace Da'wa bojující proti režimu Saddáma Husajna.

⁶⁹ Od roku 1987 jsou sebevražedné útoky hojně užívány především Tamilskými tygry na Srí Lance.

⁷⁰ Je možné, že za útokem stála organizace Amal či někteří nezávislí jednotlivci podporovaní Íránem. RADĚJ, T., Sebevražedný terorismus, s. 190.

⁷¹ RADĚJ, T., Sebevražedný terorismus, s. 190–191.

⁷² INTROVIGNE, M., Hamás: islámský terorismus ve Svaté zemi, s. 48.

2.3 Terorismus v rámci izraelsko-palestinského konfliktu

Od konce 19. století, v souvislosti s prvními židovskými imigračními vlnami, začalo vzrůstat napětí mezi Židy a Araby v Palestině. Konflikty se postupně stupňovaly, až svého prvního vrcholu dosáhly ve 30. a 40. letech 20. století. Násilnosti začaly roku 1920 útokem na židovskou osadu a pokračovaly do vyhlášení samostatného Izraele v roce 1948. V tomto období užívali teroristické metody jak Arabové vůči židovským přistěhovalcům, tak židovští povstalci proti britským a arabským představitelům.

Po zesílení migrační vlny ve 30. letech začali Židé vytvářet ozbrojené skupiny. Jednou z nejvýznamnějších byla ilegální sionistická⁷³ organizace Irgun Zvai Leumi (heb. Národní vojenská organizace, nazývaná pouze Irgun či ETZEL). Irgun užíval násilí především proti britským jednotkám. Duchovním otcem Irgunu byl Vladimír Žabotinskij a jedním z vůdců Irgunu byl Menachem Begin, pozdější izraelský premiér. Roku 1940 se od Irgunu odštěpila ještě radikálnější milice Lechi (nazývaná též podle svého vůdce Stern Gang). O pět let později nastoupil do čela Lechi Jicchak Šamir, pozdější izraelský ministerský předseda. Nejznámější teroristickou akcí Irgunu bylo zničení části hotelu Král David v Jeruzalémě, v němž v té době sídlila britská mandátní správa. Irgun se též podílel na masakru obyvatel arabské vesnice Dejr Jásín.⁷⁴

Další ozbrojenou židovskou organizací byla sionistická Hagana (heb. Obrana) založená roku 1920 jako obranná milice proti útokům arabských skupin. Podnikala však i odvetné akce a útočné operace. V roce 1941 byly v jejím rámci vytvořeny elitně cvičené jednotky Palmach, které se po ustanovení Izraele staly základem zvláštních sil izraelské armády.⁷⁵

Po zveřejnění návrhu OSN o novém státním uspořádání na území Palestiny začala další vlna nepokojů, jež se po ustanovení Izraele v roce 1948 přeměnila v arabsko-izraelskou válku. Po vzniku Izraele byly židovské teroristické organizace rozpuštěny a většina členů přešla do legálních struktur Izraele.⁷⁶

Postupně se začaly formovat arabské skupiny bojující proti Izraeli. V 50. letech patřila mezi nejvýznamnější z nich palestinská sekulární nacionalistická organizace Fatah⁷⁷ (Dobytí), v jejímž čele stál Jásir Arafát. V roce 1964 vzniká Organizace pro osvobození Palestiny

⁷³ Viz ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „sionismus“, s. 170–171.

⁷⁴ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Irgun“, s. 87–88.

⁷⁵ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Hagana“, s. 68–69.

⁷⁶ REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 59–60.

⁷⁷ Viz ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Fatah“, s. 59–60.

(OOP)⁷⁸ zastřešující různé skupiny. Členy OOP je Fatah, Lidová fronta za osvobození Palestiny (LFOP), Demokratická fronta za osvobození Palestiny (DFOP) a další. V čele OOP stál od roku 1969 Arafat. Své základny měla OOP postupně v Jordánsku, Sýrii, Libanonu a Tunisku. Společným cílem těchto skupin bylo dosažení nezávislosti Palestiny. OOP přijala teroristické metody po drtivé porážce Arabů a po izraelské okupaci Západního břehu a pásma Gazy v červnu 1967.

Lidová fronta za osvobození Palestiny je palestinská radikální ultralevicová organizace založena v roce 1967. Roku 1974 z OOP odešla a postavila se vůči ní do opozice. LFOP útočila na civilní dopravní prostředky, především letadla. Právě v únosech letadel se stala průkopnicí. Jedni z nejznámějších členů organizace byli Lajla Chálíd a Carlos „Šakal“.⁷⁹

Poté, co LFOP podněcovala nepokoje v Ammánu, byla OOP vykázána králem Husajnem II. z Jordánska. Jako reakce na toto vykázání byla založena teroristická buňka Fatahu, organizace Černé září. Nejznámějším útokem Černého září bylo zabití izraelských sportovců na mnichovské olympiádě roku 1972.⁸⁰

V 80. letech se v rámci arabsko-izraelského konfliktu začínají objevovat skupiny s výrazným náboženským rozměrem, jakými jsou Palestinský islámský džihád (PID) či Hamás. Palestinský islámský džihád je militantní palestinská organizace radikálně islamistického zaměření. Byla založena v 70. letech v pásmu Gazy jako palestinská odnož Egyptského islámského džihádu. Cílem skupiny se stalo osvobození Palestiny, likvidace státu Izrael a zřízení palestinské islámské teokracie. Mezi teroristické aktivity PID náleží používání sebevražedných útoků.⁸¹

Sebevražedné útoky jsou doménou též organizace Hamás (arabsky Nadšení, akronym pro Hnutí islámského odporu). Oproti Palestinskému džihádu má Hamás civilní křídlo, které vyvíjí rozsáhlou sociální činnost, včetně provozu vlastních škol. Tyto aktivity organizaci vynesly značnou podporu u Palestinců, jež vyústila v lednu 2006 ve vítězství v parlamentních volbách a následné převzetí moci v pásmu Gazy. Ozbrojené křídlo Hamásu, Brigády Qassám, od počátku 90. let zaútočily na množství izraelských vojenských i civilních cílů. Duchovním otcem Hamásu byl od dob založení šejch Ahmad Jásín. Mezi významné představitele hnutí

⁷⁸ Viz ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Organizace pro osvobození Palestiny (OOP)“, s. 149–150.

⁷⁹ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Lidová fronta pro osvobození Palestiny“, s. 115–117.

⁸⁰ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Černé září (skupina)“, s. 47., ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „masakr na mnichovské olympiádě (1972)“, s. 122–123., REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 59–60.

⁸¹ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Palestinský islámský džihád“, s. 154–155.

patřil např. Abdel Azíz ar-Rantísí (vůdce Hamásu v pásnu Gazy), Saláh Šaháda (vůdce Brigád Qassám), Jahjá „Inženýr“ Ajjáš a další.⁸²

Z židovských radikálních skupin tohoto období si můžeme uvést pravicové hnutí osadníků Guš Emunim (hebrejsky Blok věrných), které vychází ze silného náboženského mesianismu předpokládajícího blížící se chvíli vykoupení židů. V průběhu první intifády⁸³ se hnutí zradikalizovalo a někteří členové se uchýlovali k násilným akcím proti Palestincům.⁸⁴ Jinou radikální skupinou byla Sicarii (latinsky Muži s dýkami), která se svým názvem inspirovala u starověkého židovského hnutí bojujícího proti Římanům. Zodpovědní jsou za několik incidentů včetně výbuchu nálože v Jeruzalémě.⁸⁵

Zmínku si zde jistě zaslouží politická strana Kach (hebrejsky Takto), která byla založena roku 1983 rabínem Meirem Kahanem. Strana usiluje o násilný odsun Arabů a zřízení židovské teokracie. Známá se též stala svými rasistickými vystoupeními. Po smrti Kahaneho se strana rozpadla na dvě frakce – Kach a Kahane chaj! (hebrejsky Kahane žije!). Obě strany jsou od roku 1994 v Izraeli zakázány a působí v ilegalitě.⁸⁶

Nejkrvavější útok z rukou židovských extrémistů byl spáchán v roce 1994, kdy židovský osadník, stoupenec strany Kach, Baruch Goldstein střelil do davu muslimských věřících modlících se v Hrobce patriarchů v Hebronu, přičemž zemřely téměř tři desítky lidí a na dvě stě jich bylo zraněno.⁸⁷

Hamás na Goldsteinův čin reagoval sérií sebevražedných bombových útoků na izraelské linkové autobusy. V roce 1996 útoky na autobusy pokračovaly jako odvěta za zabití palestinských lídrů⁸⁸ izraelskými bezpečnostními složkami. Roku 1997 byly útoky prováděny na veřejných shromážděních, jako byla kavárna nebo obchodní centrum. V březnu roku 1998 se udál obzvlášť hrůzný útok, jehož cílem byl autobus plný izraelských dětí. O pár dnů později Islámský džihád provedl atentát na tržnici v Jeruzalémě. V roce 2000 je rozpoutána druhá intifáda, důvodem je patrně zoufalství Palestinců, kteří ztratili důvěru v možnost

⁸² ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Hamás“, s. 69–71.

⁸³ Intifáda (arabsky „procitnutí“, přeneseně „povstání“) je pojem užívaný v souvislosti s palestinskými povstáními proti Izraeli. První intifáda (1987–1993) byla charakteristická demonstracemi, stávkami, bojkotem izraelského zboží a vrháním kamenů či zápalných láhví proti izraelským vojákům. Druhá intifáda, tzv. intifáda al-Aqsá, je série izraelsko-palestinského násilí v období od roku 2000 do zhruba roku 2004. Vyznačuje se podstatně vyšší mírou násilí, včetně užití sebevražedných atentátů a odpalováním jednoduchých raket z pásma Gazy. ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „intifáda“, s. 85–86.

⁸⁴ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Guš Emunim“, s. 66–67.

⁸⁵ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Sicarii“, s. 169–170.

⁸⁶ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, hesla „Kahane, Meir David“, „Kahane chaj!“, „Kach a kahanismus“, s. 100. Podrobněji viz JUERGENSEMEYER, M., Teror v mysli Boží, s. 79–86.

⁸⁷ REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M., Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu, s. 65–66.

Podrobně o Baruchu Goldsteinovi a jeho útoku v Hrobce patriarchů viz JUERGENSEMEYER, M., Teror v mysli Boží, s. 74–78.

⁸⁸ Jednalo se o zabití Fathi Šiqaqiho z Islámského džihádu a Jahjá Ajjáše z bojových jednotek Izz al-Dín al-Qassáma (Brigády Qassám), který byl „mozkem“ strategie sebevražedných útoků.

politického vyřešení jejich tíživé situace. V roce 2001 je spáchána řada sebevražedných útoků. Během druhé intifády jsou mučedníci velice oslavováni a šíří se millenaristické ideje.⁸⁹ V prosinci roku 2001 byla rozpoutána nová vlna útoků, tentokrát byly cílem hlavně restaurace.⁹⁰ Na těchto akcích se začala podílet palestinská sekulární nacionalistická organizace Brigády mučedníků od al-Aqsá.⁹¹

⁸⁹ Během druhé intifády se u sebevražedných akcí jako útočníci poprvé objevují ženy a nezletilí. ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Sebevražedné útoky“, s. 168.

⁹⁰ INTROVIGNE, M., Hamás, s. 51–63.

⁹¹ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Brigády mučedníků od Al-Aksá“, s. 42.

3. Sebevražedné útoky – případ Libanonu

3.1 Šiitský islám⁹²

Ši'at Alí, strana Alího, je druhý nejrozšířenější směr islámu, který vznikl ze skupiny přívrženců Muhammadova bratrance a zetě, Alího ibn Abí Tálíba. Původní rozepře měla politický motiv a týkala se otázky nástupnictví do čela vedení ummy⁹³ po smrti Proroka, jenž sám nikoho neustanovil. Většinou byl za chalífu⁹⁴ zvolen Abú Bakr, Muhammadův tchán a blízký přítel. Alího stoupenci se domáhali úřadu pro něj, jakožto přímého vyvolence Božího, za něhož Alího, který byl Muhammadovým nejbližším mužským příbuzným, pokládali. V roce 656 byl Alí skutečně zvolen a stal se čtvrtým pravověrným chalífou⁹⁵. Proti Alímu ale vzniká opozice a o šest let později dochází k bitvě u Siffínu mezi ním a syrským místodržícím Umajjovcem Mu'áwijou. Během bitvy odešlo několik tisíc mužů, kteří nesouhlasili s tím, že Alí přistoupil na možnost řešení sporu arbitráží. Tato odštěpenecká skupina ustanovila vlastní obec, které se dostalo pojmenování cháridža⁹⁶. Alí proti cháridžovcům zakročil, ale nakonec je roku 661 jedním z nich v Kúfě zavražděn.⁹⁷

V Kúfě byl Alího starší syn Hasan prohlášen za nástupce. Ten se však svého nástupnictví raději zřekl a svá práva podstoupil Mu'áwijovi, jenž v té době byl již beztak většinou za chalífu uznáván. Mu'áwija přemístil sídlo do Damašku, který se tak stal centrem umajjovské říše. Před smrtí se mu podařilo, aby poradní sbor uznal za dalšího chalífu jeho syna Jazída. Šiité ale trvali na tom, aby nástupnictví připadlo Alího druhorozenému synovi Husajnovi. Poblíž Kúfy u Kerbelá se tak roku 680 utkalo Jazídovo vojsko s hrstkou Husajnových stoupenců. Během bitvy byl zabit Husajnův desetiletý synovec, dva synové, šest bratrů a nakonec i on sám.⁹⁸ Právě tato událost se každoročně připomíná během dne Āšúrá.

Šiité⁹⁹ se tedy od většinových sunnitů lišili pojetím vedení státu, postupně se ovšem začaly projevovat i rozdíly věroučné. K víře v jediného Boha a zjevený Korán se ještě přidružila víra v imáma¹⁰⁰, jako Bohem vyvoleného vůdce. Imám je nositelem části božství, jež po jeho smrti přechází na syna. Alí byl již za života svými stoupenci uctíván a legendy

⁹² Tato podkapitola vychází z autorčina článku „Psychologický rozměr svátku Ašúra“, jenž vznikl s finanční podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy (grant č. 64509).

⁹³ Muslimská obec.

⁹⁴ Chalífat rasúl Alláh – „nástupce Boží na zemi“, nejvyšší nábožensko-politický představitel.

⁹⁵ Za pravověrné chalífy (al-chulafá ar-rašidún – „jdoucí správnou cestou“) jsou označováni Abú Bakr, Umar ibn al-Chattáb, Uthmán ibn Affán a Alí ibn Abí Tálíb.

⁹⁶ Cháridža – „odcházející“.

⁹⁷ KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 25–27.

⁹⁸ LUNDE, P., Islám: víra, dějiny, kultura, s. 48–51.

⁹⁹ Nároky Alíjovců jsou zdůvodňovány alegorickým výkladem Koránu a zároveň šiité obviňují uthmánovskou redakci, že zmínky o Alím v Koránu vynechala. Korán v jeho autentické podobě tak zná jen skrytý imám - mahdí, který jej zjeví při svém příchodu.

¹⁰⁰ Nezaměňovat se sunnitským imámem, jenž vede v mešitě modlitbu.

vyprávějí o jeho zázračných činech¹⁰¹. S Bohem ho spojuje pouto blízkého přátelství, což šíité dosvědčují v šahádě¹⁰² připojením věty, že Alí je walíju-lláh, tedy v arabštině přítel Boží.¹⁰³

Jedním ze základů šíismu je koncept velájat. Jedná se o láskyplné přilnutí k imámům umožňující poznání vnitřní pravdy. Význam jednotlivých alíovských imámů se v různých šíitských směrech liší. Tak například pro zajdovce¹⁰⁴ má zvláštní význam syn čtvrtého imáma Zajd, pro ismá'íliji zase potomci šestého imáma v linii jeho syna Ismá'íla. Nejpočetnější šíitskou odnoží je ithná'ášaríja. Je to ší'a dvanácti imámu nebo jednoduše imámovská ší'a, která je státním náboženstvím v Íránu. Rozšířena je také především v Íráku, Ázerbájdžánu, Bahrajnu a Libanonu. Tímto směrem je uznávána posloupnost imámátu¹⁰⁵ až po dvanáctého imáma – mahdího¹⁰⁶ („správně Bohem vedeného“). Historicky není doložen, ale tradičně se uvádí, že v dětském věku odešel do ústraní, čímž nastalo období malé a později velké skrytosti. Očekáván je jeho návrat, kdy bude nastolena vláda spravedlnosti.¹⁰⁷ Tak jako je Muhammad pečeti proroků, tak je mahdí pečeti imámů.

Husajn je chápán jako nejvyšší přímluvce u posledního soudu. K cestě do Ráje stačí vykonat pouť k jeho hrobu, napsat na něj smuteční verš, pozdvihnout zbraň za jeho svatou věc či prolít nad jeho utrpením slzy.¹⁰⁸ Participace věřícího na Husajnově utrpení se tak stává cestou ke spáse.¹⁰⁹

¹⁰¹ Peršany mu je připisováno asi tisíc zázraků. Například pouhým vztažením ruky pobil 33 útočníků.

¹⁰² Vyznání víry.

¹⁰³ „Ašhadu an lá iláha illá lláh wa Muhamadan rasúlu lláh wa amíral-muminín Alíjun walíjulláh.“ – „Vyznávám, že není boha kromě Boha a Muhammad je posel Boží a kníže věřících Alí je přítelem Božím.“

¹⁰⁴ S různými šíitskými směry nás seznamuje např. KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, s. 180–196.

¹⁰⁵ Posloupnost linie alíovských imámů je: 1. Alí, 2. Hasan, 3. Husajn, 4. Alí Zajnul'ábidín, 5. Muhammad al-Báqir, 6. Dža'far as-Sádiq, 7. Músá al-Kázim, 8. Alí ar-Ridá (persky Rezá), 9. Muhammad at-Taquí, 10. Alí an-Naqí, 11. Hasan al-Askarí, 12. Muhammad Abú-l-Qásim (al-Mahdí).

¹⁰⁶ O mahdí více viz OSTŘANSKÝ, B., *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, heslo „mahdí“, s. 120–121.

¹⁰⁷ OSTŘANSKÝ, B., *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, heslo „šía“, s. 195–197.

KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, s. 180–191.

DELCAMBROVÁ, Anne-Marie, *Muhammad slovo Alláhovo*, s. 176–181.

¹⁰⁸ KŘIKAVOVÁ, A. – MENDEL, M. – MÜLLER, Z., *Islám: ideál a skutečnost*, s. 244–245.

¹⁰⁹ ČECH, L., *Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu*, s. 49.

3.2 Libanonská společnost a politický systém země

Libanon má v současnosti kolem 4,2 milionu obyvatel¹¹⁰, z čehož téměř dva miliony žijí v hlavním městě. Jedná se o většinově arabský stát (95 procent populace) s etnickými menšinami Arménů, Kurdů, Židů. Pro Libanon je typická náboženská roztržičnost, což dokládá fakt, že v zemi je oficiálně rozeznáváno 17 konfesí. Necelých 60 procent obyvatel jsou muslimové (sunnité, šíité – zejména ithnáʿašaríja, dále pak drúzové, ismáʿílité a ʿalawité), křesťanství vyznává kolem 39 procent (především maronitského ritu¹¹¹) a zhruba procento připadne zbývajícím náboženským menšinám. Náboženské vyznání je pro Libanonce velice důležitým faktorem jejich identity, který také do vysoké míry určuje jejich politickou příslušnost i právní postavení a vyhlídky na uplatnění ve veřejné sféře. Jednotlivé konfese mají své politické strany, které je zastupují. Náboženství je tedy značně politizováno.¹¹²

Politický systém země vychází z tzv. Národního paktu uzavřeného v roce 1943. Národní pakt vycházel ze sčítání lidu uskutečněného v roce 1932, kdy většinu obyvatel tvořili křesťané, méně pak sunnité a nejméně šíité. Pakt nastavoval politický systém tak, aby odrážel toto náboženské rozdělení společnosti. Jednotlivé politické funkce byly rozděleny na základě vyznání – prezident má být maronita, premiér sunnita a předseda parlamentu šíita. Kvóty pro zvolení poslanců byly stanoveny v poměru 6 (křesťané) ku 5 (muslimové). Od 70. let začal vzrůstat podíl šíitů v populaci, což politické uspořádání nereflektovalo. Až Táʿifské dohody, jimiž byla ukončena občanská válka, poměr zastoupení v parlamentu upravily na 1 ku 1. Rozdělení funkcí ovšem zůstalo stejné. Důležitým faktorem politického systému v Libanonu je klientelismus (zuʿamá), jehož základem je loajalita určité rodiny vůči konkrétnímu politickému vůdci (zaʿím), který bývá zároveň představitelem náboženské komunity.¹¹³

¹¹⁰ The World Factbook uvádí 4 140 289 obyvatel. <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html>>

¹¹¹ Viz například "Maronite church". *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online.* Encyclopædia Britannica Inc., 2012. Web. 28 May. 2012. <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/366006/Maronite-church>>.

¹¹² PONÍŽILOVÁ, M., Libanon, s. 98–99.

¹¹³ PONÍŽILOVÁ, M., Libanon, s. 94–95.

3.3 Šíitská komunita v Libanonu

Šíité se již ve středověku usídlili v libanonských horách, kde hledali úkryt před pronásledováním ze strany sunnitské většiny. V 18. století byli vytlačeni do jižní části země a na východ do okolí města Baalbek. Stoupenci Alího v zemi tvořili vždy menšinu, která do konce poloviny 20. století nepřesáhla jednu pětinu. Od poloviny 70. let podíl šíitů v populaci prudce rostl, až se stali největší kompaktní náboženskou komunitou v zemi. Mezi šíity převažovali především manuální pracovníci, většinou bez dokončené základní školy. Pro komunitu byla charakteristická vysoká míra chudoby a celkově se nacházeli na nejnižších příčkách libanonské společnosti.

Během urbanizační vlny probíhající koncem 50. let se desítky tisíc šíitů usadily na jižních předměstích Bejrútu, kde tak vznikly tzv. „pásky chudoby“. Šíité zde byli konfrontováni se svou zaostalostí oproti ostatním komunitám, což se následně odrazilo v jejich snaze o sociální mobilizaci. Postupně došlo ke změně postojů doposavad politicky neaktivní komunity, která se začala výrazně angažovat především v levicových hnutích.¹¹⁴

V náboženské rovině mají libanonští šíité tradiční vazby, již od doby safíjovské dynastie, k šíitským centrům v Íránu a v iráckém Nadžafu. Právě v Nadžafu se v 60. letech vytvořilo středisko šíitského islamistického aktivismu kolem ájatolláha Muhammada Báqira as-Sadra a Strany islámské výzvy (Hizb ad-da'wa al-islámíja). Z tohoto kruhu vyšli patrně všichni významní šíitští politicko-náboženští představitelé. Na aktivizaci politického islamismu v Libanonu měly přímý vliv především dvě události. Jedná se o zmizení Músy as-Sadra a iránskou islámskou revoluci.¹¹⁵ K obojím se ještě vrátíme v dalších podkapitolách.

¹¹⁴ GOMBÁR, E., *Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu*, s. 90.
ŠNAIDAUF, J., *Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000*.

KROPÁČEK, L., *Islámský fundamentalismus*, s. 160.

¹¹⁵ GOMBÁR, E., *Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu*, s. 90.

3.4 Občanská válka v Libanonu

Konfliktu probíhajícímu v letech 1975–1990 předcházelo rostoucí napětí mezi libanonskými komunitami maronitských křesťanů, šíitů a sunnitů. V důsledku ustanovení státu Izrael a následných arabsko-izraelských válek, Libanon přijal velký počet palestinských uprchlíků, přičemž došlo k významným demografickým změnám v zemi na úkor křesťanů, kteří se stali menšinou.

Poté, co byla Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) po „Černém září“¹¹⁶ vyhnána z Jordánska, se usídlila v jižním Libanonu (této části země se novinářským termínem začalo přezdívat „Fatah Land“) a libanonská vláda nad tímto územím de facto ztratila kontrolu. OOP z tohoto území prováděla operace namířené proti Izraeli, během nichž bylo využito i dělostřelectva a raket. Libanon tak byl čím dál více vtahován do izraelsko-palestinského konfliktu. Význačným předmětem sporu mezi maronity a muslimy se stali Palestinci, kterým muslimové chtěli poskytnout ochranu.

Rozbuškou k vypuknutí války byla událost z dubna 1975, kdy došlo v Bejrútu u maronitského kostela k přestřelce a následně byl zničen autobus plný palestinských uprchlíků. Následovaly kruté boje a nespočet krvavých událostí. Libanon byl rozdělen¹¹⁷ a v jeho jižní části operovaly různé muslimské frakce sdružené v Libanonském národním hnutí. Z tohoto území stále docházelo k palestinským útokům na Izrael, jenž na ně odpovídal tvrdými odvetami. Izrael na aktivity palestinských radikálních skupin reagoval roku 1978 operací „Litani“, během níž obsadil jižní Libanon. Následně Rada bezpečnosti vyzvala Izrael ke stažení a v oblasti rozmístila jednotky UNIFIL pověřené zabezpečováním míru.

Roku 1981 se situace začala opětovně vyostřovat. Dění v oblasti též významně ovlivnila íránská islámská revoluce, jelikož nový íránský režim velmi podporoval veškeré protiizraelské aktivity. Výsledkem íránské intervence bylo i zformování hnutí Hizballáh.

V izraelské vládě se čím dál více ozývaly hlasy vyzývající k vojenskému úderu proti OOP v jižním Libanonu. Jako vhodná záminka posloužil atentát na izraelského velvyslance v Londýně. Ihned následující den po tomto útoku Izrael zahájil operaci „Mír pro Galileu“ (Šalom Ha-Galil), kdy došlo k opětovnému obsazení jižního Libanonu. Izraelské jednotky tentokrát překročily linii, odkud OOP ohrožovala Izrael a postoupily až k Bejrútu, jehož muslimskou část následně po několika týdnech bombardovaly.

¹¹⁶ Více k událostem Černého září viz ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Černé září (konflikt)“, s.46–47.

¹¹⁷ I samotný Bejrút byl rozdělen na východní křesťanskou a západní muslimskou část. Jako „zelená linie“ byla nazývána hranice mezi těmito částmi, kde docházelo k nejtvrdším bojům. ČEJKA, M., Izrael a Palestina, s. 153.

Situaci poněkud zklidnil americký vyjednaváč, jemuž se podařilo vyjednat stažení OOP z jižního Libanonu a odchod jejího vedení (v čele s Arafátem) do Tuniska. V Libanonu byly rozmístěny mezinárodní mírové jednotky (Multinational Force) složené především z amerických, francouzských a italských vojáků. Tyto jednotky se z Libanonu stáhly po útoku Hizballáhu na americká a francouzská kasárna v Bejrútu.

Nedlouho po odchodu OOP z Libanonu byl zavražděn nově zvolený prezident a vůdce falangistů¹¹⁸ (strany Katá'ib) Bašír Džumajjil. Odezvou bylo obsazení západního Bejrútu izraelskou armádou, čehož využily falangistické jednotky a za smrt Bašíra se pomstily masakrem v palestinských uprchlických táborech Sabra a Šatíla.¹¹⁹

V 80. letech násilí dále pokračovalo a to především v režii nově vzniklého hnutí Hizballáh. Konec 80. let je obdobím politického chaosu, kdy v zemi působí na čtyřicet militantních organizací. K ukončení vleklé války nakonec přispěla aktivita Ligy arabských států, když byly v říjnu 1989 v Saúdské Arábii podepsány Tá'ifské dohody. Ty omezily privilegované politické postavení maronitských křesťanů a muslimy s nimi zrovnoprávnily. Počet obětí libanonské občanské války nelze přesně vyčíslit. Odhaduje se 44 až 100 tisíc mrtvých.¹²⁰

¹¹⁸ Falangistická strana byla založena roku 1936 Pierrem Džumajjilem. Inspirací jí byla fašistická španělská Falangistická strana. Strana vytvořila vlastní milici, která bojovala s jinými ozbrojenými libanonskými frakcemi. Falangisté byli jedněmi z hlavních aktérů v občanské válce. Podporována byla především maronitskými křesťany. ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „falangisté a Falangistická strana (Libanon)“, s. 58.

¹¹⁹ Jedná se patrně o největší jednolitý masakr v novodobých dějinách Blízkého východu. Počet obětí se uvádí mezi čísly 474 až 3500. Falangisté by bez tichého souhlasu Izraelské armády útoky nebyli schopni provést. ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „masakr v uprchlických táborech Sabra a Šatíla“, s. 125.

¹²⁰ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „občanská válka v Libanonu“, s.140–142. ČEJKA, M., Izrael a Palestina, s. 151–160. HOURANI, A., Dějiny arabského světa, s. 421–424.

3.5 Amal

Za zakladatele moderního šíitského politického hnutí bývá považován duchovní Músá as-Sadr. Narodil se roku 1928 v libanonské rodině v Íránu, kde vystudoval ekonomii, právo a náboženské vědy. Později se přestěhoval do Libanonu a začal působit jako muftí v jiholibanonském městě Súr. Postupně se stal nejrespektovanějším představitelem šíitů v Libanonu, načež byl roku 1969 zvolen do čela Nejvyšší šíitské rady.

Pro Sadra je příznačný dynamicky pojatý islám, v němž jako vzor vyzdvihuje mučedníka Husajna oproti jeho bratru, pasivnímu Hasanovi. Na základě paralely s Husajnovým utrpením v bitvě u Kerbelá, Sadr vybízel k odporu proti útlaku. V roce 1974 tak zakládá Hnutí vyděděných (Harakat al-mahrúmín) usilující o zlepšení sociálních služeb a škol. Pomocí aktů občanské neposlušnosti hnutí vystupovalo za přijetí socioekonomických reforem a spravedlivější rozdělení politické reprezentace.

Roku 1978 Sadr během své návštěvy Libye za podivných okolností zmizel. Z Libye odlétal do Itálie, avšak z letadla na římském letišti nevystoupil. Toto zmizení některým věřícím korespondovalo s doktrínou ithná'ášaríje o skrytém imámovi, za něhož začali Sadra považovat. Následkem bylo, že Hnutí vyděděných získalo ještě větší podporu mezi lidovými věřícími.

Músá as-Sadr usiloval o reformy prostřednictvím své duchovní autority a náboženské rétoriky. Jeho druhým nástupcem ve funkci vůdce hnutí se stal právník Nabíh Barri, pod jehož vedením se hnutí stalo sekularizovaným politicko-vojenským útvarem.

Po vypuknutí občanské války v roce 1975 byla ustanovena vojenská složka tohoto Hnutí vyděděných – Amal (akronym Afwádž al-muqáwama al-lubnáníja čili Oddíly libanonského odporu, Amal zároveň arabsky znamená naděje), která se do války zapojila a stala se jednou z nejvýznamnějších libanonských milic. Hnutí vyděděných definitivně splynulo se svým ozbrojeným křídlem a dodnes je označováno už jen jako Amal.¹²¹

První teroristická akce Amalu se uskutečnila v roce 1979, kdy bylo uneseno letadlo s 82 pasažéry. Později se Amal zaměřil především na atentáty a únosy jednotlivců. Došlo též k užití taktiky sebevražedných útoků.¹²² Během občanské války byl Amal v krvavém konfliktu s palestinskými uprchlíky, ale i s Hizballáhem. V současnosti je spojencem Hizballáhu a je orientován proíránsky a prosyrsky. Oproti Hizballáhu je Amal podstatně méně nábožensky vyhraněn a jeho směřování je světské.¹²³

¹²¹ KROPÁČEK, L., Islámský fundamentalismus, s. 160–161.

ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: Vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹²² Viz databáze RAND dostupná z <<http://smapp.rand.org/rwtid/search.php>>.

¹²³ ČEJKA, M., Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, heslo „Amal“, s.21–22.

3.6 Hizballáh

3.6.1 Muhammad Husajn Fadlalláh

Narodil se roku 1934 v iráckém Nadžafu a jeho rodina byla, stejně jako v případě Sadra, původem z Libanonu. Roku 1966 se navrátil do domoviny svých předků a usadil se v chudé bejrútské čtvrti Nab^éa. O deset let později byl přítomen útoku maronitských milic, které čtvrt' zcela zničily a statisíc jejích obyvatel bylo vyhnáno.

V této době Fadlalláh dokončuje svou knihu Islám a logika síly (Al-Islám wa mantiq al-quwwa), v níž odmítá fatalistickou rezignaci a šíitský koncept taqíja, tedy možnost popření víry v nebezpečí. Naopak vyzdvihuje aktivní husajnovský princip a legitimizuje ozbrojenou sebeobranu. Důraz klade též na politickou angažovanost.

Po íránské islámské revoluci se stává významnou spojkou mezi novým režimem v Íránu a libanonskými šííty. Pravděpodobně hrál důležitou úlohu v pozdějších událostech, které předcházely zformování Hizballáhu.¹²⁴ V roce 1985 na něj byl spáchán pokus o atentát, během něhož byly zničeny dva sedmipatrové domy, kino a zemřelo 80 lidí. Samotný Fadlalláh však vyvázl nezraněn. Není jisté, kdo za útokem stál. Jako pravděpodobná se však jeví americká CIA.

Fadlalláh je považován za duchovního otce Hizballáhu. Napsal celou řadu knih a náboženských pojednání, spolupodílel se na zakládání knihoven, škol, nadací, nemocnic či ženských center. Vydal fatwu zakazující ženskou obřízku a vystupoval proti vraždám ze cti. Podporoval sebevražedné útoky proti Izraeli, avšak útoky z 11. září radikálně odsoudil s tvrzením, že nejsou v souladu s šari'átským právem. Usámu bin Ládina, ale i například hnutí tálibů, považoval za heretiky stojící mimo islám. Ke konci jeho života byl patrný posun od podpory ozbrojeného boje více ke snaze o politický a náboženský dialog. Též jeho vztahy s Hizballáhem se staly napjatými. Zemřel v červenci roku 2010 ve věku 75 let.¹²⁵

¹²⁴ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizballáh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹²⁵ ČEJKA, M., Zemřel muž, který měl být zabit již před čtvrt stoletím - duchovní otec Hizballáhu - Fadlalláh.

3.6.2 Vznik Hizballáhu a íránský vliv

Rozhodujícím impulsem k zformování hnutí Hizballáh se stala Izraelská invaze do Libanonu roku 1982 pod názvem „Mír pro Galileu“. Izraelské jednotky v jižní části Libanonu způsobily ohromné škody. Uvádí se, že bylo poškozeno 80 % vesnic, zemřelo kolem 19 000 lidí a 32 000 jich bylo zraněno. Množství šítů ze zničených oblastí odešlo na sever země za svými souvěrci do již tak chudých oblastí. Někteří z nich museli být přijati do palestinských uprchlických táborů. Vášně dále rozpoutávaly i provokativní akty izraelské armády, jakými bylo například znesvěcení procesí na svátek ¹²⁶ Āšúrá v Nabatíji či zavraždění imáma ve vesnici Džibšit. ¹²⁶ Odpor vzbuzovalo také věznění tisíců civilistů v izraelských internačních táborech, kde neřídka docházelo k mučení (například věznice v Chijámu v blízkosti izraelských hranic). Reakcí na tíživou situaci byla zdvihající se vlna odporu namířená proti okupantům. ¹²⁷

Měsíc po izraelském vpádu se od Amalu odštěpila proíránská strana Hizballáh, která vznikla vlastně jako střešní organizace integrující různé skupiny bojující proti izraelské přítomnosti v zemi. Název hnutí znamenající Strana ¹²⁸ Boží se váže ke koránskému verši: „A kdo si bere za přátele Boha, Jeho posla a věřící, ten patří ke straně Boží – tito zvítězí.“ (5:57) ¹²⁹ Ideologicky Hizzballáh vychází z myšlenek ájatolláhů Báqira as-Sadra a Rúholláha Chomejního. Heslem Hizballáhu se stala „islámská revoluce v Libanonu“. ¹³⁰ Při svém vzniku si hnutí ustanovilo tři hlavní cíle. Jednalo se o přeměnu Libanonu v provincii islámu, likvidaci Izraele včetně ustanovení islámské vlády v Jeruzalémě a sabotáž blízkovýchodního mírového procesu. ¹³¹

Zásadní vliv na zformování Hizballáhu měl jednoznačně Írán. Roku 1979 v Íránu proběhla islámská revoluce, během níž došlo ke svržení prozápadně orientovaného šáha a byl zřízen islámský stát v čele s ájatolláhem Rúholláhem Chomejním (1902–1989). Základní vojenskou oporou nového režimu se staly revoluční gardy (pasdarán). Dále byly vytvořeny charitativní organizace (bonjádý), které znárodnily majetek „nepřátel revoluce“ a nahradily dosavadní náboženské dobročinné nadace (waqfy). Finanční prostředky bonjád byly

¹²⁶ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹²⁷ MOWLES Chris. „The Israeli Occupation of South Lebanon“, *Third World Quarterly*, vol. 8, no. 4 (October 1986), s. 1355–1357. Podle: ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹²⁸ V moderní době došlo k oživení starého koránského pojmu hizb, jelikož se začal používat též k označení politických stran. Pojmenování Hizballáh tak explicitně ukazuje k sepětí náboženství s politikou. ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹²⁹ První generální tajemník Hizbulláhu Subhíh at-Tufajlí k názvu uvádí: „Strana Boží je výraz pro označení mnohosti věřících obecně. Rozhodně to není uzavřená skupina uvnitř této mnohosti, která by si sama pro sebe nárokovala příslušnost ke Straně Boží s vyloučením ostatních věřících.“ Jako Hizballáh definuje každého, kdo následuje cestu Koránu a tak získává Boží oblibu. V opozici ke „Straně Boží“ stojí „Strany Satana“ – Hizb aš-šajtán (58:19), která v odvěké nekonečné bitvě nakonec podlehne Straně Boží (5:56). ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹³⁰ GOMBÁR, E., Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu, s. 91–92.

¹³¹ GOMBÁR, E., Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu, s. 91.

využívány, mimo vlastní charitativní činnost, také k politicko-ideologickým cílům a „vývozu revoluce“.¹³²

Porevoluční Írán se tak snažil o vývoz myšlenek islámské revoluce do dalších muslimských zemí. Jedním z hlavních cílů byl, díky tradičním vztahům s místní šíitskou komunitou, právě Libanon. Libanonským šíitským duchovním byly blízké ideje islámského univerzalizmu a chomejníjovského islámského státu, včetně nepřátelského postoje k Izraeli.¹³³

Taktické zásady boje, mezi něž spadaly i sebevražedné útoky, Hizballáhu vštíplí íránští revoluční gardisté, kteří přišli do Libanonu podpořit boj proti izraelské invazi. Hlavním faktorem ovlivňujícím přeměnu strany Hizballáh v organizované a disciplinované hnutí byla právě íránská přítomnost.¹³⁴ Revoluční gardy měly za úkol, mimo vlastních vojenských akcí, poskytnout nově vzniklému hnutí vojenský výcvik. Jejich základnou v Libanonu se stalo údolí Biqá s centrem v městě Baalbek.

Írán kromě jednotek pasdarán dodával též zbraně a značné finanční prostředky, které v době nejvyšší podpory činily odhadem 10 milionů dolarů měsíčně. Celková částka, která byla Íránem poskytnuta Hizballáhu, může činit až 350 milionů dolarů. Tyto peníze ovšem nešly jen na ozbrojený boj, nýbrž i na sociální a charitativní činnost.

Hizballáh vzniklý pod íránským vlivem měl sloužit jako nástroj k obraně islámu proti sionismu a západnímu imperialismu. Hlavními autoritami uvnitř hnutí tak byli nábožensky vzdělaní imámové, mezi nimi měl hlavní význam (ač dodnes není přesně jasné, jakou úlohu zastával) Muhammad Husajn Fadllaláh.¹³⁵

Vedení Hizballáhu¹³⁶ je kolektivní a skládá se z dvanáctičlenné konzultativní rady (Poradní rozhodující rada – Madžlis aš-šúrá al-qarrár¹³⁷) vedené generálním tajemníkem. V čele strany v současnosti stojí jako generální tajemník Sajjid Hasan Nasralláh¹³⁸. Před ním tuto pozici zastával Subhí Tufajlí či ʿAbbás al-Músawí (Músawí byl v roce 1992 zastřelen z izraelského vrtulníku). Rada má k dispozici výbory pro ideologické, vojenské, politické, právní, informační a sociální záležitosti. V rámci vojenského výboru dále působil Zvláštní bezpečnostní aparát dělící se do tří podskupin. První podskupinou je ústřední bezpečnostní aparát, který organizoval únosy a sebevražedné útoky. Druhou podskupinou je preventivní

¹³² BERÁNEK, O. – ŤUPEK, P., Dvojí tvář islámské charity, s. 154–155.

¹³³ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹³⁴ GOMBÁR, E., Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu, s. 91–92.

¹³⁵ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹³⁶ Konkrétní organizační a rozhodující mechanismy Hizballáhu byly dlouho konspirativně utajovány.

¹³⁷ Šúrá – koránský princip porad (42:38). Pojem byl oživen reformním islámem na konci 19. století a později se ujal například v Egyptě (název senátu – madžlis aš-šúrá), v zálivových monarchiích (označení pro poradní sbory), v Íránu (označení rady dohlížitelů) či v Libyi (zdůvodnění působení lidových kongresů). KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 93. Viz též MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 200.

¹³⁸ Viz např. KAPLAN, E., Profile: Hassan Nasrallah.

bezpečnostní aparát, který zajišťoval osobní ochranu významných duchovních. Poslední je zahraniční bezpečnostní aparát, jenž v koordinaci s íránskými bezpečnostními složkami organizoval teroristické operace v zahraničí.¹³⁹

¹³⁹ GOMBÁR, E., *Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu*, s. 92.

3.6.3 Program strany – „Otevřený dopis“

Program strany vyšel v roce 1985 v bejrútském deníku as-Safír pod názvem „Text otevřeného dopisu, který Hizballáh adresoval utlačovaným v Libanonu a ve světě“¹⁴⁰. Otevřený dopis je vyjádřením identity hnutí, popisuje jeho cíle a identifikuje nepřátele. Název programu odkazuje k sociální doktríně Hizballáhu vycházející z protikladu utlačovaných (mustad'afún) a arogantních utlačovatelů (mustakbirún). Jako utlačovatelé jsou viděni především Západ a Izrael, dále pak i sekulární arabské režimy. Hizballáh nabízí podporu všem utlačovaným, kteří bojují proti útlaku. Ohledně autorství textu se předpokládá, že velký podíl zde má Muhammad Husajn Fadlalláh. V současnosti Hizballáh k Otevřenému dopisu nikde neodkazuje, jelikož původní programové prohlášení již dnešnímu profilu strany nevyhovuje. Namísto Otevřeného dopisu se tak odvolává k svému volebnímu programu z roku 1996.¹⁴¹

Hizballáh se v dopise hlásí k islámské obci a k odkazu íránské revoluce a ájatolláha Chomejního, jehož příkazy se řídí. Píše se, že kultura Hizballáhu je založena na třech zdrojích, jimiž je Korán, sunna a právní rozhodnutí faqíhů. V dopise je upozorňováno, že členům Hizballáhu není lhostejné, co se děje v Afghánistánu, v Iráku, na Filipínách či jinde, jelikož události bezpráví se dotýkají celé ummy. Vojenská složka není separována od sociální struktury, a proto každý člen je bojujícím vojákem.

V části, která se jmenuje Náš boj, jsou identifikováni nepřátele, proti nimž Hizballáh bojuje. Spadá mezi ně především USA, které jsou dle dopisu prvotními kořeny zla, dále NATO, sionistické entity v Palestině a falangisté. Tito všichni jsou viněni z emotivně líčených událostí bezpráví, křivd a ponížení, jež vrcholí masakrem v uprchlických táborech Sabra a Šatila. Na konci této části je vyjádřeno odhodlání k boji proti okupačním silám.

Jako své cíle hnutí deklaruje vyhnání Američanů, Francouzů a jejich spojenců z Libanonu, předat falangisty spravedlnosti, aby byli souzeni za své zločiny, a konečně třetím cílem je, aby si libanonský lid zvolil svobodně vládu, jakou sám chce. Přičemž doporučuje přijetí islámského státu, který bude garantem spravedlnosti a svobody pro všechny. Zároveň je zdůrazněno, že islámský stát nebude nastolen násilím.

V další části je apelováno na křesťany, aby otevřeli srdce islámské výzvě (da'wa). Odmítnou-li křesťané, mají alespoň udržovat dobré vztahy s muslimy a zanechat konfesních bojů i fanatismu. Křesťané jsou zde také ujišťováni, že nebude nijak usilováno o mstu na těch, kteří jsou mírumilovní.

¹⁴⁰ Nass ar-risála al-maftúha al-latí wadždžaha-há Hizbulláh ilá-'l-mustad'afín fí Lubnán wa-'l-Ard.

¹⁴¹ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizbulláh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

V části nazvané Světové dění je odmítán Sovětský svaz i USA, komunismus i kapitalismus, jako systémy neschopné zaručit spravedlivou společnost. Se speciální vehemencí je odmítnuta zahraniční intervence jednotek UNIFIL, kterým Hizballáh slibuje stejné zacházení jako se sionisty. Hnutí dále deklaruje, že vůči těm, kteří nepřijmou cíle Hizballáhu a zároveň nebudou užívat násilí, bude trpělivé, dokud Bůh nerozhodne. Zříká se tak násilí na těch, kteří násilí sami nepraktikují.

Poslední odstavec nesoucí název Nutnost zničení Izraele¹⁴² vidí Izrael jako předvoj USA v islámském světě. Je nenáviděným nepřítelem, jenž je největším nebezpečím pro budoucí generace a osud země. Sionismus je popisován jako bytostně agresivní a Izrael jako země vybudovaná na pozemcích, které byly vyrvané jejich vlastníkům. Boj Hizballáhu nebude ukončen dřív, než bude Izrael zničen. Jakákoli smlouva, příměří či mírová dohoda je odmítána. Důrazně jsou odsouzeny veškeré plány na vyjednávání s Izraelem a vyjednávači jsou považováni za nepřátele. Vyjednávání je totiž považováno za uznání legitimacy sionistické okupace Palestiny.¹⁴³

¹⁴² Tato poslední část se neobjevila v překladu vydaném v časopise Jerusalem Quartely č. 48 z podzimu roku 1988. Je možné, že as-Safír tuto část, kterou původní originál Hizballáhu obsahoval, vypustil. Viz poznámka International Institute for Counter-Terrorism dostupné z: <<http://www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/4/Default.aspx>>.

¹⁴³ An Open Letter: The Hizballah Program, The Jerusalem Quarterly, number Forty-Eight, Fall 1988, <<http://www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/4/Default.aspx>>.

3.6.4 Přerod v politickou stranu a její volební program

Před koncem občanské války začal Hizballáh procházet procesem přechodu od univerzalisticky náboženského, revolučního a militantního hnutí k nábožensko-národní, reformní, pragmatické politické straně. Tento proces, trvající zhruba deset let, bývá nazýván libanonizace, pragmatizace či politizace. Za příčiny tohoto přerodu se považuje vícero faktorů, mezi nimiž hraje značnou úlohu několik zahraničních událostí, jakými bylo zvýšení vlivu Sýrie v Libanonu, skončení iránsko-irácké války a Chomejního smrt. V důsledku oslabení Íránu byly ukončeny pokusy o masový vývoz islámské revoluce, a tedy byla i výrazně omezena finanční podpora islamistických hnutí v zahraničí. Důležitou roli ve změně orientace hnutí hrálo také přijetí Táifských dohod. Situace po uzavření dohod sice byla stále vnímána jako nespravedlivá, ale již snesitelná, a přeci jen přijatelnější, než možná hrozba chaosu a propuknutí dalšího násilí.

Do politického života se Hizballáh zapojil v parlamentních volbách roku 1992. Nebezpečí, že tato účast bude vykládána jako ústupek původních radikálních postojů, bylo zažehnáno promyšlenou rétorikou o momentální nemožnosti realizovat islámské zřízení. Ustanovení islámského státu musí být prozatím odloženo, jelikož v současné situaci by jeho nastolením bylo porušeno koránské nařízení „Nebudiž ve víře donucování!“ (2:256). Islámský stát, aby byl legitimní, musí být přijat většinou obyvatelstva, což teď není možné. Toto stanovisko Hizballáhu nám dokládá výrok generálního tajemníka Hasana Nasralláha: „Řešením je dle našeho názoru ustavení islámského státu v Libanonu i mimo něj, ale to neznamená, že bychom se museli ukvapit a nastolit takovéto řešení násilím na naší zemi a krajanech. Dáváme přednost čekání na den, kdy pomocí dialogu a v otevřené atmosféře uspějeme v přesvědčení svých krajanů, že jedinou alternativou je založení islámského státu.“¹⁴⁴ Dilema mezi ideálem a realitou, „mezi imperativem nábožensko-sociální doktríny a diktátem politické skutečnosti“ Hizballáh pragmaticky rozřešil vyčkáváním na vhodnou dobu a využitím reálných politických prostředků. Hlavní cíle Hizballáhu, ustanovení islámského státu a zničení Izraele, tedy zůstávají, ovšem došlo k jejich pragmatickému přehodnocení.¹⁴⁵ Strana dodnes užívá jako své programové prohlášení svůj volební program¹⁴⁶ z roku 1996, které je podstatně méně radikální než Otevřený dopis. Text programu je uveden koránským citátem: „Ty, kdož k vůli Nám se usilovně snaží, ty věru povedeme po cestách Svých. A Bůh

¹⁴⁴ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizballáh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹⁴⁵ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizballáh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹⁴⁶ The Electoral Program of Hizballah, 1996. Text volebního programu dostupný z: <http://almashriq.hiof.no/lebanon/300/320/324/324.2/hizballah/hizballah-platform.html>.

zajisté je s těmi, kdož dobro konají.“ (29:69)¹⁴⁷ Tento citát a upozornění, že strana je založena na Božských hodnotách, jsou jedinými náboženskými odkazy v předmluvě. Ta dále obsahuje závazek oddanosti libanonskému lidu a vznešeným hodnotám, slib pokračovat ve snaze osvobodit zemi, udržet bezpečnost a zachovat právo na důstojný život. Ohrazuje se proti konfesionálnímu členění, monopolizaci, protekci, korupci a diskriminaci. Nechybí zmínka o riziku americké politické hegemonie a sionistického terorismu. Závěrem předmluvy Hizballáh ujišťuje, že nezklame důvěru voličů a bude pokračovat v odkazu svých mučedníků, kteří zemřeli při obraně posvátné půdy, důstojnosti, svobody a blaha národa. Jako mučedníci jsou zde přímo jmenováni Sajjid ‘Abbás al-Músawí (druhý generální tajemník) a Raghíb Harb, kteří se stali obětí cílených izraelských atentátů.

Program obsahuje sedm tematických okruhů, které nesou tyto názvy: Odpor proti okupaci, Dosažení rovnosti a ustavení spravedlivého státu, V ekonomické rovině, Ve vzdělávací rovině, V sociální a zdravotnické rovině, Ochrana občanských svobod, Zahraniční politika.

V první části je potvrzeno odhodlání bojovat, dokud země nebude zcela osvobozena, a jsou odmítnuty snahy o vyjednávání či usmíření s nepřáteli. Jako základ pro vytvoření stabilní a prosperující země je považováno dosažení spravedlnosti a rovnosti mezi všemi Libanonci. Strana tak bude pokračovat v prosazování rovných práv i povinností všech jednotlivců, a to v rovině politické, ekonomické a sociální. Vše navzdory konfesní příslušnosti. Dosavadní politické sektářství chce Hizballáh nahradit spravedlivým a vyváženým volebním systémem. Stát by dle Hizballáhu měl přijmout takovou ekonomickou politiku, která bude klást důraz na lidský rozvoj. Strana se bude snažit o realizaci spravedlivého rozložení daní a poplatků mezi občany dle jejich schopností. Dále je třeba rozvíjet a dotovat průmysl, zemědělství, chov hospodářských zvířat a rybolov, a podporovat všechny druhy řemesel. Ve vzdělávací rovině je nezbytné usilovat o rozvoj veřejného školství, včetně zlepšení špatné situace učitelů a modernizaci osnov, přičemž je kladen důraz na nezbytnost objektivně vyučované historie. Speciální pozornost je poté věnovaná Libanonské univerzitě.

V další části je zmíněna významná úloha mládeže, žen a jednoty rodiny. Ženy by se měly podílet na politickém, vzdělávacím, sociálním, kulturním a ekonomickém životě. Dále se zde tento bod věnuje návratu vysídlených občanů do jejich domovů, zlepšení veřejných nemocnic a zdravotnických zařízení, dostupnému zdravotnímu pojištění, rozvoji sociální péče, reformě vězenství a konečně i ekologické péči o přírodu. Hizballáh píše, že chce

¹⁴⁷ V anglickém překladu volebního programu: „And those who strive in our (cause), - we will certainly guide them to our paths for verily Allah is with those who do right.“

pracovat na ochraně občanských svobod, tedy svobodě vyznání, svobodné politické aktivitě, svobodné praktikování náboženství a náboženské výuky. Bude dodržována svoboda tisku, ovšem s omezením na zachování veřejné morálky.

V poslední části zabývající se zahraniční politikou jsou popisovány libanonsko-syrské vztahy jako zaručující určitou stabilitu a bránící izolaci Libanonu. Zcela je odmítána politika Spojených států jako vměšující se do vnitřních záležitostí Libanonu a podporující izraelskou agresi. Je zdůrazněno budování vyvážených vztahů s arabskými, islámskými a všemi ostatními zeměmi světa, které tak pomůžou v boji proti úkladům americké arogance a umožní čestnou a konstruktivní spolupráci. Závěr programu připouští komplikace a překážky, které stojí v dosažení deklarovaných cílů strany. Program je ukončen formulí odkazující, že úspěch je garantován Bohem (Alláhu walíjut-tawfíq).¹⁴⁸

¹⁴⁸ The Electoral Program of Hizbullah, 1996.

3.6.5 Charitativní a sociální činnost Hizballáhu

Vzájemná solidarita mezi příslušníky ummy je tradičním islámským principem, na němž staví různá islámská hnutí. Tak je tomu i u Hizballáhu, jenž vybudoval rozsáhlou sociální a zdravotnickou síť pomáhající především chudému šíitskému obyvatelstvu. Mezi instituce, jež zřizuje, patří nemocnice, lékárny, rehabilitační zařízení, školy, sirotčince, mešity a další, čímž do značné míry supluje roli státu.¹⁴⁹ Tyto aktivity jsou jednou z příčin úspěchů strany Hizballáh ve volbách. Zdrojem rostoucí popularity Hizballáhu tak nebyl pouze boj s izraelskou okupací, ale i budování této sociální infrastruktury a to především v chudých oblastech jihu a na jižním předměstí Bejrútu. Írán sehrál významnou roli, jak ve formování vojenských sil Hizballáhu, tak i při vzniku charitativních složek. Íránskými charitativními organizacemi patřícími mezi štědré dárce Hizballáhu, jsou především Nadace utlačovaných (Bonjád-e mostaz'afán) a Nadace mučedníků (Bonjád-e šahíd).

Nadace mučedníků například hradila veškeré léčebné výlohy bojovníků Hizballáhu a většinu výloh civilistů, kteří byli zraněni během bojů, v nemocnici al-Rasul al-Azam Hospital, kterou Hizballáh otevřel v roce 1988 v Dáhiji. Zároveň ovšem tato nadace posiluje ideál mučednictví pomocí „muzeí Hizballáhu“, kde jsou vystavovány fotografie zemřelých v boji.

Další významnou íránskou bonjádou je Nadace imáma Rezy (Bonjád-e ástán-e qods-e Rezaví), která poskytla finance na opravu zničených domů po libanonsko-izraelském konfliktu. Výstavbou se zabývá také nadace Džihád al-biná', v překladu znamenající džihád výstavby. Libanonská pobočka této nadace je nejvýznamnější nadací Hizballáhu. Jejím cílem bylo obnovení válkou zničených domů v duchu Nasralláhova hesla „společně stavíme, společně vzdorujeme“.¹⁵⁰ Mimo samotné výstavby nadace poskytuje též levné bydlení a několikrát úspěšně zasáhla během humanitárních krizí. Během občanské války byla schopna z jižních předměstí Bejrútu vyvážet komunální odpad, dodávat pitnou vodu a generátory, stavět školy, zajišťovat toalety apod.¹⁵¹

Je potřeba zmínit, že tyto záslužné činnosti mají i silný politický podtext a jsou svým způsobem součástí promyšlené propagandy. Charitativní aktivity bývají doprovázeny slogany Hizballáhu, vyobrazeními duchovních a prostupuje je protiamerická či protisionistická rétorika.¹⁵²

¹⁴⁹ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizballáh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

¹⁵⁰ Viz webové stránky nadace dostupné z: <<http://www.tarmeem.org.lb/eng/index.htm>>.

¹⁵¹ BERÁNEK, O. – ŤUPEK, P., Dvojí tvář islámské charity, s. 154–160.

¹⁵² BERÁNEK, O. – ŤUPEK, P., Dvojí tvář islámské charity, s. 160.

3.6.6 Hizballáh a nekonvenční metody boje

Nekonvenčními metodami boje, kterých Hizballáh užíval mezi léty 1982 a 1991, byly sebevražedné útoky a únosy rukojmích.¹⁵³ Tyto metody západní vlády a média odsoudila jako teroristické činy, zatímco Hizballáh je považuje za legitimní a oprávněné. Obě strany vnímají pojem terorismus rozdílným způsobem. Hizballáh jako teroristický akt vidí bojovou činnost s negativními cíli, použité prostředky jsou až druhotné. Tudíž z pohledu Hizballáhu jsou jako teroristické viděny akce Izraele, jelikož jeho agrese vede k útlaču nevinných, na rozdíl od akcí Hizballáhu, které jsou za těchto okolností zcela ospravedlnitelné.

Mučednictví v pojetí Hizballáhu nezahrnuje pouze sebevražedné atentátníky, ale vztahuje se i na osoby, které se vědomě vystavují smrti v rámci džihádu. Mučednictví se stalo hrdinstvím nejvyššího stupně a smrt je tak nahlížena jako vysoký cíl. Pro stoupence Hizballáhu je tak těžko pochopitelný důraz, který klade Izrael na zachování života svých vojáků. Tento izraelský imperativ následně považují za důkaz zbabělosti.

Například generální tajemník Hizballáhu Hasan Nasralláh po smrti svého syna řekl, že mu to přineslo „největší pocit radosti, jakou může otec poznat“. Důraz dávaný na kult mučednictví dále ilustrují každoroční oslavy Svátku mučedníků (Jaum aš-šuhadá'), který se slaví v den výročí sebevražedného útoku na izraelský vojenský cíl v Týru roku 1982 a vedle Dne Jeruzaléma se jedná o nejvýznamnější svátek Hizballáhu. Dodnes se také v jižních částech Libanonu můžeme setkat s vystavováním jmen a fotografií mučedníků doprovázenými oslavujícími nápisy.¹⁵⁴

¹⁵³ Viz databáze RAND dostupná z: <<http://smapp.rand.org/rwtid/search.php>>.

¹⁵⁴ ŠNAIDAUF, J., Libanonský Hizballáh: vznik a transformace hnutí 1982–2000.

4. Islám a terorismus

4.1 Různorodost „islámského světa“

Zabýváme-li se otázkou islámu, je namístě si nejprve zdůraznit, že islám není a nikdy nebyl ztuhlý statický monolit. Islám v sobě obsahuje ohromnou pluralitu a prochází neustálým vývojem. Západní společnost si povětšinou dokáže uvědomit složitost a vnitřní rozpory v rámci „křesťanského světa“, zatímco na „svět islámu“ neprávem nahlíží jako na homogenní celek.¹⁵⁵

Islám je druhé nejrozšířenější náboženství na světě rozprostírající se od Atlantiku po jižní ostrovy Filipín. Do „islámského světa“¹⁵⁶ náleží etnicky, kulturně a ekonomicky tak odlišné země a oblasti, jakými je Mali, Egypt, Turecko, Bosna, Komorské ostrovy, Sýrie, Uzbekistán, Bahrajn, Bangladéš, Čečensko či Indonésie. Každá oblast má své specifické historicko-kulturní zkušenosti, rozdílnou etnickou a demografickou situaci. Na odlišné podobě islámu v různých částech světa se vysokou mírou podílely též geografické a přírodní poměry konkrétní oblasti, předislámské normy etiky, zvykového práva, projevy sociálních vztahů a ekonomického života. Jednotlivé oblasti „islámského světa“ tak tvoří nesourodou mozaiku, jejíž každá část má své vlastní politické, ekonomické, národní, kmenové, ale i náboženské problémy.¹⁵⁷ Kulturní vzory muslimů vykazují některé společné rysy, ale též zvláštnosti, jež jsou dány místními zvyky, které se v rozsáhlém islámském prostoru značně liší. Je tak možné hovořit o různých islámských identitách (maghribská, turecká, balkánská, indopakistánská a další).¹⁵⁸

„Islámský svět“ tak reálně spojuje pouze to, že výrazná část obyvatelstva sdílí projevy islámského náboženského systému, přičemž „se chová způsobem, o němž je přesvědčena, že je optimálním výrazem zbožnosti, naplňováním islámského ideálu.“¹⁵⁹ Společné východisko islámu představuje víra v Korán jako autentické slovo Boží, které bylo zjevené Muhammadovi a pět sloupů víry – vyznání víry, modlitba, půst, almužna a pouť do Mekky. Tento jednotný základ se však dále rozvíjí do značně rozdílných orientací, které mohou být až protikladné. Můžeme se setkat s množstvím více či méně výstižných nálepek, pomocí nichž se západní publicistika pokouší tuto rozmanitost uchopit. Lze tak identifikovat islám

¹⁵⁵ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 76., KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 8.

¹⁵⁶ „Islámský svět“ je jen stylistická zkratka. Žádný takový subjekt reálně neexistuje.

MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 23–24, pozn. 8.

¹⁵⁷ MENDEL, M., Existuje vůbec „islámský svět“?

¹⁵⁸ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 76.

¹⁵⁹ MENDEL, M., Existuje vůbec „islámský svět“?

lidový, tradiční, tradicionalistický, pietistický, konzervativní, aktivistický, radikální, revoluční, liberální, fundamentalistický, džihádistický, mystický a nespočet dalších¹⁶⁰.

¹⁶⁰ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 78.

4.1.1 Současná islámská hnutí

V současném islámu nalezneme velké množství nejrůznějších hnutí, skupin a formací. Pro základní orientaci v nich nabízí Kropáček typologii vycházející z rozdělení, které navrhl saúdský sociolog islámu Abubaker A. Bagader.¹⁶¹ Kropáček jeho osnovu přejímá, ale přidává vlastní komentář. Je potřeba si uvědomit, že se jedná pouze o náčrt a jednotlivé kategorie se mohou vzájemně překrývat a prostupovat. Výčet zahrnuje „duchovní (spirituálně zaměřené) skupiny“, „ritualistické skupiny“, „revoluční nebo radikální skupiny“, „skupiny typu Muslimských bratrů“, „intelektuální skupiny“ a „skupiny tradičních vůdců“. Podrobněji se zde budu věnovat třetí a čtvrté skupině, jelikož ty jsou pro naše téma zásadní.

Do kategorie „duchovní (spirituálně zaměřené) skupiny“ spadají dnešní podoby tradičních súfijských bratrstev. Pod pojmem „ritualistické skupiny“ se skrývají skupiny pietistické, které dávají důraz na vnější stránku islámské tradice, podle níž se snaží důsledně vést svůj život. Typickým zástupcem je hnutí Tablích.

„Revoluční nebo radikální skupiny“ jsou skupiny usilující o nastolení islámského řádu. K dosažení svého cíle volí násilné prostředky. Většinou vycházejí z názoru Sajjida Qutba¹⁶², že muslimské společnosti islám opustily, ocitly se v džáhilíji¹⁶³ a opravdoví muslimové musejí všemi prostředky bojovat za opětovné prosazení islámu. Z tohoto pohledu vychází množství militantních islamistických skupin. Právě tato hnutí upoutávají největší pozornost médií, patří tedy mezi ty nejviditelnější, ač z hlediska hlavního proudu islámu představují naprostý extrém.¹⁶⁴ Tyto radikální skupiny se někdy vyčlenily z politických organizací, jako v případě Muslimského bratrstva, v němž se pro násilné akce ve čtyřicátých letech 20. století ustavila „zvláštní sekce“ či „tajný aparát“. Podobně má palestinský Hamás své Qassámovy brigády.¹⁶⁵

Třetí a čtvrtou kategorii od sebe odděluje především vztah k násilí. „Skupiny typu Muslimských bratrů“¹⁶⁶ odlišuje od předchozí kategorie především vztah k násilí. Jde o politický islám zpravidla kombinovaný se sociální a kulturní činností. Hlavní myšlenku vyjadřuje heslo „Řešením je islám“ (Al-islám huwa l-hall).

¹⁶¹ BAGADER, Abubaker A. Contemporary Islamic Movements in the Arab World. In AHMAD, Akbar S. – DONNAN, Hastings. *Islam, Globalization and Postmodernity*. London and New York: Routledge, 1994. P. 114–126. Podle: KROPÁČEK, L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí*, s. 152–164.

¹⁶² Viz nedávno přeložené dílo do češtiny QUTB, S., *Milníky na cestě*.

¹⁶³ Džáhilíja (období nevědomosti, barbarství) – doba před příchodem islámu. Podrobněji viz MENDEL, M., *S puškou a Koránem*, s. 99–102.

Ke Qutbově pojetí džáhilíje v češtině viz např. KEPEL, G., *Boží pomsta*, s. 26–27.

¹⁶⁴ V Kropáčkově třístupňovém schématu, které uvedu níže, spadají do kategorie „extremismus (terorismus)“.

¹⁶⁵ KROPÁČEK, L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí*, s. 155–159.

¹⁶⁶ V Kropáčkově třístupňovém schématu, které uvedu níže, spadají do kategorie „islamismus“.

Egyptské Muslimské bratrstvo (Džam^ʿijat al-ichwán al-muslimín) bylo již od třicátých let 20. století vzorem podobným islamistickým organizacím. Do této kategorie můžeme například zařadit Národní islámskou frontu v Súdánu, alžírskou FIS, tuniskou organizaci Nahda, Erbakanovu tureckou Stranu prosperity nebo i Mawdúdího Islámské společenství (Džamáʾat-e islámí).

Dalším typem jsou „intelektuální skupiny“, které někdy bývají označovány za „nové islamisty“. Jsou to intelektuálové, kteří většinou mají nacionalistickou a levicovou minulost, ale zároveň prosazují islámské myšlenky. Častá z jejich strany bývá kritika extremismu. Jako příklad za všechny uvedu egyptského filosofa Hasana Hanafího¹⁶⁷.

Do posledního typu „skupiny tradičních vůdců“ spadají duchovní, náboženští učenci (ʿulamáʾ), právníci (fuqaháʾ), šejchové z vysokých škol, kazatelé (chutabáʾ), apod.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Hasan Hanafí volá po dialogu kultur a vyzývá k budování seriózní okcidentalistky (istighráb). „Chce, aby islámský Východ pochopil, že jednosměrný nezdravý proud hodnot (globalizace – awlama) nelze zvrátit sebevražednými atentáty proti New Yorku, útoky na londýnské metro nebo madridské vlaky či zbabělými vraždami (nizozemský režisér Theo van Gogh), nýbrž že je třeba popřát sluchu dosud marginalizovaným skupinám obyvatelstva, které nemají nic společného s teroristickými akcemi, avšak zároveň odmítají politiku zkorumpovaných proamerických politických elit, volají po větší míře spravedlnosti, svobody a tvořivé iniciativy.“ MENDEL, M., *Islám v srdci Evropy*, s. 94.

¹⁶⁸ KROPÁČEK, L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí*, s. 159–161.

4.2 Autorita v islámu

Nejvyšší autoritou v islámu je jednoznačně Korán, dle muslimů autentické slovo Boží existující od věčnosti. Arabsky al-Qur'án znamená to, co má být recitováno, přednášeno. Al-Qur'án al-karím (vznešený, drahocenný Korán) má i jiné názvy, jakými jsou al-Kitáb (kniha), al-furqán (spásné rozlišení, rozumí se mezi pravdou a bludem) či adh-dhikr (připomenutí). Podle islámské doktríny byl Korán zprostředkován Muhammadovi andělem Džibrílem (Gabrielem) v dokonale přesném znění. Obsahuje 114 kapitol (súr) a více než 6200 veršů (ájá, pl. áját – doslova znamení).¹⁶⁹

Seslání Koránu se odehrávalo ve dvou obdobích, podle nichž se mluví o súrách mekkánských a súrách medínských. Pro mekkánské súry jsou typické eschatologické představy a varování nevěřících. Hrozby peklem a sliby ráje zrcadlí odpor ze strany Mekkánců, na který Muhammad narazil. Tyto súry jsou poetické a úderné.¹⁷⁰ Medínské súry odráží Mohammadovu novou situaci po hidžře. Korán se stává zákoníkem, upravujícím vzájemné vztahy v obci věřících i vztahy k jiným skupinám. Je zavedena povinnost půstu, pouti a náboženské daně. Jsou zde předpisy a zákazy týkající se jídla a pití, rodiny, manželství, dědictví, trestného práva a podobně. Odlišná je literární forma. Súry jsou delší, text je spíše prozaický a ztrácí se estetický účinek.¹⁷¹

Z potřeby správně chápat spletitý, rozporný a mnohoznačný text začala vznikat nauka o výkladu Písma – tafsír (islámská exegeze). Při interpretaci jsou zásadním způsobem nápomocny hadíthy¹⁷², z nichž některé přímo představují Mohammadovy komentáře ke koránským pasážím. Některé vnitřní rozpory v koránském textu se řešily podle poučky¹⁷³ o zrušených verších (mansúch), které byly nahrazeny pozdějšími verši rušícími (násich). Odlišná poučka¹⁷⁴ praví, že některé verše Koránu jsou jasné (muhkamát), jiné však víceznačné (mutašábihát). Právě na výklad víceznačných veršů se má tafsír zaměřit.¹⁷⁵

Podle použité metodiky lze rozlišit dva základní klasické směry – tafsír tradicionalistický a racionalistický. Tradicionalistická exegeze vycházela z filologického

¹⁶⁹ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 86, KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 28.

¹⁷⁰ HRBEK, I., Korán – poznámky a vysvětlivky, s. 619.

¹⁷¹ HRBEK, I., Korán – poznámky a vysvětlivky, s. 729.

¹⁷² K problematice hadíthů viz PELIKÁN, P., Sunna: pramen islámského práva.

¹⁷³ „Kdykoliv zrušíme verš nějaký či dáme ti naň zapomenout, přineseme jiný, lepší anebo podobný. Což nevíš, že Bůh je všech věcí mocen?“ (2:106)

¹⁷⁴ „On je ten, jenž seslal ti Písmo, v němž některé verše jsou pevně stanovené, a ty jsou podstatou Písma, zatímco jiné jsou víceznačné. Ti, v jejichž srdcích je odchýlení, následují to, co je v něm víceznačné, usilující tak o rozkol a snažící se o svévolný výklad toho; však nezná výklad toho nikdo kromě Boha. Ti však, kdož pevní jsou ve vědě, hovoří: „My v ně jsme uvěřili; vše, co obsahuje, od Pána našeho je!“ A připomínají si to jedině ti, kdož rozmyslem jsou obdařeni.“ (3:7)

¹⁷⁵ KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 35., OSTRÁNSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „exegeze (tafsír)“, s. 58–59.

rozboru složitějších termínů a jejich osvětlení na základě studia hadíthů. Výklad podle vlastního názoru byl striktně odmítán. Racionalistická exegeze přistupuje kriticky ke svědectvím a legendám. Používají se alegorické postupy a dochází k uplatňování vlastního názoru. Je prosazován důraz na zamýšlený význam a racionální chápání. V moderní exegezi se setkáváme s demytologizací¹⁷⁶, vyloučením zázračných prvků, magie a podobně. Někdy se při výkladu odkazuje na méně běžný význam slov. Je přítomná snaha o výklad z textu samotného a z jeho vnitřních souvislostí, to znamená vykládat Korán Koránem. Hadíthy se užívají s opatrností a vědomím, že se jedná o lidské dílo. Důležitou roli hraje přihlídnutí k důvodům seslání jednotlivých súr.¹⁷⁷

Mezi exegety hraje zásadní roli spor o to, má-li se Korán vykládat doslovně či alegoricky.¹⁷⁸ Spekulativní a symbolický výklad volili stoupenci racionalistických myšlenkových proudů a škol (především mu^ʿtazila¹⁷⁹), reformističtí ^ʿulamá' či islámští modernisté. Naopak fundamentalisté vykládají koránský text zcela doslovně.¹⁸⁰

Tradičně má právo interpretovat Korán vrstva „teologicko-právních autorit vzdělaných v islámských vědních disciplínách“, tedy poněkud nepřesně „duchovenstvo“.¹⁸¹ V islámu však nenalezneme církevní organizaci, tak jak ji známe z křesťanství. V sunnitském¹⁸² islámu se nesetkáme s církevní hierarchií ani s žádným jednotným centrálním ústředím, pouze s místně uznávanými duchovními autoritami, na něž se obrací věřící, kteří hledají poučení. Někteří z těchto islámských učenců (^ʿulamá') či právníků (fuqahá') jsou považováni za autoritativní znalce v rámci celého státu, případně i v mezinárodním měřítku. Takovou vysokou prestiž má například šejch káhirske islámské univerzity al-Azhar či nejvyšší egyptský islámský muftí.¹⁸³

^ʿUlamá' (sg. ^ʿalím – učenec, znalec) je termínem odvozeným od slova ^ʿilm (znalost, vědění), které stojí v protikladu k pojmu džahl (nevědomost). Tato vrstva autorit se vyvinula na základě potřeby reagovat na změny spojené s rozvojem chalífátu. Jako nejlepším znalcům jim náleželo právo k interpretování a obohacování doktríny pro potřeby rozrůstající se obce. Věnovali se exegezi Koránu a sunny a systematizací šari^ʿy, čímž se začala utvářet právní věda (fiqh) a formovat jednotlivé právní mazhaby.

¹⁷⁶ Může se tak blížit přístupu Rudolfa Bultmanna v biblistice.

¹⁷⁷ KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 36–46., OSTŘANSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „exegeze (tafsír)“, s. 58–59.

¹⁷⁸ Viz TUPEK, P., Výklad Koránu a jeho doslovné chápání v historické perspektivě.

¹⁷⁹ Viz KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu. 62–65.

¹⁸⁰ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 86–87.

¹⁸¹ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 114.

¹⁸² Jinak tomu je v šíitském islámu. Viz MENDEL, M., S puškou a islámem, s. 199–200.

¹⁸³ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 75–76.

‘Ulamá’ bývají absolventy islámských univerzit a madras. V praxi působí například jako soudci, imámové mešit, recitátoři Koránu, muezzinové, učitelé v koránských školách a v madrasách, muftíové.¹⁸⁴

Mezi islamistickými vůdci má tradičně vzdělané sunnitské duchovenstvo jen minimální zastoupení. Nábožensky zdůvodňovaný nesouhlas se světskou mocí byl formulován především laickými kazateli a aktivisty bez klasického islámského vzdělání. ‘Ulamá’ nebývají ochotni postavit se do čela politické opozice, islamistická agitace pod hesly džihádu je odpuzuje povrchností náboženských formulací a účelovým vytrháváním koránských veršů.¹⁸⁵ Rozšíření vzdělanosti¹⁸⁶ přivedlo některé maturanty a vysokoškoláky (zejména technických oborů) k přesvědčení, že jsou schopni vykládat Korán a sunnu stejně dobře jako absolventi islámských náboženských věd. Z jejich řad vychází jak liberální muslimská inteligence, tak představitelé radikálních islámských hnutí.¹⁸⁷

Důležitou hodností je kvalifikovaný právní znalec – muftí (ten, kdo vydává fatwu). Tato hodnost v sobě zahrnuje určité prvky, které původně náležely soudci (qádí) a právnímu expertu (faqíh). Muftí je jmenován radou ‘ulamá’, avšak zároveň bývá potřeba, aby byl přijatelný i pro světskou moc. Vedle duchovní autority mívá muftí též postavení ve státní správě. Muftí je oprávněn za použití Koránu a sunny, případně pomocí analogie (qijás) či konsensu (idžmá‘),¹⁸⁸ vydávat fatwy (náboženskoprávní stanoviska, dobrozdání).¹⁸⁹

Fatwá je vyjádření učence k nějaké významné politické či celospolečenské události nebo odpověď na konkrétní dotaz žadatele (mustaftí).¹⁹⁰ Na žádost státní moci může fatwá

¹⁸⁴ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 114–115.

¹⁸⁵ Například Hasan al-Banná byl učitel, Mawdúdí a Sajjid Qutb byli novináři, Erbakan, Faradž a Šukrí byli inženýři, Turábí vystudoval práva.

KROPÁČEK, L., Islámský fundamentalismus, s. 46., MENDEL, M., Džihád, s. 257.

¹⁸⁶ K expanzi vzdělávání viz ČERNÝ, K., Svět politického islámu, s. 221–301.

„Vysokoškoláci díky svému cvičenému intelektu a většímu rozhledu disponují schopností a tendencí srovnávat zakoušenou realitu vlastní země s poměry v jiných státech, samozřejmě hlavně v těch, kde se mají lidé ‚lépe‘ a jsou tam ‚svobodnější‘. Také ji podobně dopodrobna porovnávají se vzletnými ideály, náročnými morálními principy a ideologickými utopickými vizemi, kterých mají plnou hlavu.“ ČERNÝ, K., Svět politického islámu, s. 256.

¹⁸⁷ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 76.

Turábí například tvrdí: „Jelikož je veškeré vědění posvátné, nadpřirozené a náboženské povahy, chemik, inženýr, ekonom i právník jsou všichni ulamá.“ ČERNÝ, K., Svět politického islámu, s. 265.

¹⁸⁸ Základní prameny islámského práva (usúl al-fiqh) jsou Korán, sunna, qijás (analogie) a idžmá‘ (konsensus). Viz POTMĚŠIL, J., Šarí‘a: úvod do islámského práva, s. 57–95.

¹⁸⁹ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 129–130., ESPOSITO, J., The Oxford Dictionary of Islam, „Muftí“.

¹⁹⁰ Tato praxe se opírá o Korán: „A žádají tě o vysvětlení ohledně žen. Odpověz: ‚Bůh vám již dal o nich vysvětlení a je zde i to, co vám bylo přednášeno z Písma o sirotcích ženského pohlaví, kterým jste nedali to, co je pro ně předepsáno, a které si přejete vzít za manželky, a dále o dětech slabých a o spravedlivém jednání se sirotky. A o všem, co dobrého učiníte, Bůh dobře ví.“ (4:127), „A žádají tě o vysvětlení. Odpověz: ‚Bůh vám dává toto vysvětlení o dědictví v boční linii: zahyne-li muž, aniž měl dítě, a má-li sestru, náleží jí polovina toho, co zůstavil, a také on dědí po ní, nezanechala-li ona dítě. Jestliže jsou dvě sestry, náleží jim dvě třetiny toho, co zůstavil. A má-li bratry a sestry, pak muži připadne podíl dvou žen. A Bůh vám to objasňuje, abyste nebloudili. A Bůh je vševědoucí o každé věci.“ (4:176)

z náboženského hlediska ospravedlňovat některé politické činy.¹⁹¹ Věřící si vyžadují fatwy, jak v ryze právních otázkách, tak i v otázkách každodenního života. Ve fatwě se dozví, jak mají v souladu s islámem řešit určité situace. Struktura fatwy se povětšinou drží modelu „dotaz – odpověď“ a je ukončena formulí „a Bůh to zná nejlépe“ (wa Alláhu a‘lam). Neměly by v ní chybět odkazy na Korán a tradici, které podpírají daný názor. Fatwy většinou mají písemnou podobu, ovšem setkáme se i s ústními. Od roku 1935 existuje Nejvyšší rada pro vydávání fatw (Madžlis al-iftá’ al-a‘lá), která je ustanovena na univerzitě al-Azhar. V souvislosti s rozvojem komunikačních technologií si získaly velikou oblibu pořady v televizi a množství webových stránek zaměřených na fatwy.¹⁹² Fatwy jednotlivých muftíů se nemusí shodovat či mohou být dokonce přímo v protikladu. S takovými rozpory se setkáváme především v politicky motivovaných vyjádřeních, ale i v odpovědích týkajících se běžných otázek každodenního života. Veskrze záleží na konkrétním jedinci, který právní názor bude považovat za závazný.¹⁹³

Právě díky rozšíření moderních médií vznikla nová forma duchovní autority, založená na schopnostech obratných komunikátorů oslovit statisíce či dokonce miliony věřících po celém světě. Z těchto duchovních mediálních hvězd je nejznámější Júsuf al-Qaradáwí, který si získal oblibu svou nedělní talk-show Šarí‘a a život na televizní stanici al-Džazíra.¹⁹⁴

Pro venkovany v odlehlých oblastech však stále zůstává přední autoritou šejch či imám místní mešity. Imám je muž stojící před věřícími a řídící modlitbu. Jedná se o termín, který je odvozen od předložky amáma znamenající „před“. Je to člověk, který má náležité náboženské vzdělání a je považován k této funkci za dostatečně kompetentního. Západní veřejnost častokrát nepřesně pohlíží na imáma jako na obdobu křesťanského faráře či pastora. Pojem imám má však v islámu více významů. Bývá ho též užíváno synonymně k výrazu chalífa či může sloužit jako uctivý titul pro významné představitele z řad náboženských myslitelů a právníků.¹⁹⁵ Zcela specifického významu nabral výraz imám v šíitském islámu.

¹⁹¹ Typické je vydávání fatw, které legitimizují královskou politiku v Saúdské Arábii. Viz BERÁNEK, O., Saúdská Arábie mezi tradicemi a moderností, s. 50–54., KROPÁČEK, L., Islámský fundamentalismus, s. 152–153.

¹⁹² Jako příklad si můžeme uvést <http://www.fatwa-online.com/>, <http://www.islam-qa.com/en>, <http://www.askimam.org/> a nespočet dalších.

¹⁹³ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 169–170., KROPÁČEK, L., Islám a západ, s. 192–193., ESPOSITO, J., The Oxford Dictionary of Islam, „Fatwa“.

¹⁹⁴ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 76.

¹⁹⁵ KROPÁČEK, L., Náboženská a politická autorita v islámu, s. 96–97.

4.3 Fundamentalismus, islamismus, extremismus

V odborném, politickém a mediálním diskursu se setkáváme s nepřehlednou spleť víceznačných pojmů vztahujících se k různým proudům a jevům v moderním islámu. Ohledně užívání těchto pojmů neexistuje žádný konsensus. Takováto nejednotnost terminologie pochopitelně vede k četným nedorozuměním.

Luboš Kropáček ve své knize Islámský fundamentalismus navrhuje třístupňové uspořádání základních pojmů, v jejichž pořadí se ukazuje odklon od duchovního jádra islámu. Jedná se o fundamentalismus, islamismus a extremismus (případně terorismus). Pro fundamentalismus je dle něj příznačné nárokování si vlastnictví pravdy, účelové vybírání si některých témat a symbolů z Koránu, silně kritické protizápadní zaměření a tvrdé jednání s jinak smýšlejícími. V ideologickém poli fundamentalismu se pak může formovat proud islamismu, tedy politického islámu, usilující o ustavení totalitního islámského řádu. V extrémní podobě pak může islamismus sahát k násilí, v tom případě se projevuje jako terorismus.¹⁹⁶ Všechny tři pojmy jsou tak úzce spjaté s vysokou mírou nesnášenlivosti a netolerance.

¹⁹⁶ KROPÁČEK, L., Islámský fundamentalismus, s. 31–32.

4.3.1 Fundamentalismus

Termín fundamentalismus vznikl na začátku dvacátého století v americkém protestantském prostředí jako název pro hnutí vyhraňující se proti tehdejšímu liberalismu modernity. Původně nebyl výraz fundamentalismus vnímán nijak pejorativně, jak je tomu dnes, kdy má negativní konotace. Sami američtí konzervativní křesťané se jím označovali, čímž vyjadřovali svou snahu o navrácení se k biblickým základům (fundamentům). Jejich základním východiskem je doslovné chápání Písma. Bible je slovo Boží a vše, co je v ní psáno, je neomylně inspirováno Bohem. Biblická kritika, symbolické výklady Písma či evoluční teorie tak byly striktně odmítány.¹⁹⁷

Postupem času se pojem fundamentalismus přenesl k označení jakýchkoliv myšlenkových tendencí, které se vyznačují přesvědčením o vlastnictví pravdy, neústupností a nesnášenlivostí.¹⁹⁸ Začal označovat specifickou mentalitu, jejímž důležitým rozměrem je vnímaný pocit bytostného ohrožení, který je následkem krize, s níž se fundamentalisté vyrovnávají nastolením zřetelných a jednoznačně definovaných norem, díky nimž nalézají „pevnou půdu pod nohama“.¹⁹⁹ Z psychologického hlediska je právě tento pocit bytostného ohrožení patrně tou nejzřetelnější dispozicí ke vzniku fundamentalistických postojů. To, co ohrožuje, je nejistota. Z té totiž vyrůstají pochybnosti, které dále navozují pocity úzkosti. Reakcí je vytěsnění pochybností pomocí důrazného potvrzení svých tezí, které uspokojí touhu po bezpečí. Fundamentalistické tendence jsou tak odpovědí na psychické potřeby (potřeba jistoty, zakotvení, autority, identifikace, dokonalosti, jednoduchosti).²⁰⁰

V současnosti se s výrazem fundamentalismus často setkáváme nejen v odborných diskuzích religionistiky a teologie, ale i v politice či v běžných rozhovorech veřejnosti. Zdaleka se již netýká jen jevů náboženských, nýbrž i čistě sekulárních.²⁰¹ Nezřídka slouží i jen jako pouhá nadávka diskreditující někoho s odlišným názorem.

Termín islámský fundamentalismus bývá používán především evropskými badateli. Též se můžeme setkat (obzvláště ve francouzském odborném diskursu) s pojmem integrismus. Vůči oběma pojmům však jsou vznášeny námitky upozorňující na spjatost těchto termínů s křesťanstvím a jejich zakotvením v západní kulturní a historické tradici.²⁰² Tak

¹⁹⁷ ŘÍČAN, P., Psychologie náboženství a spirituality, s. 272.

¹⁹⁸ KROPÁČEK, L., Islámský fundamentalismus, s. 11–13.

¹⁹⁹ HOŠEK, P., Islám a fundamentalismus, s. 106–108. Srov. ARMSTRONGOVÁ, K., Islám, s. 194–205.

²⁰⁰ HOŠEK, P., Islám a fundamentalismus, s. 108–109., HOLE, G., Fanatismus, s. 20.

²⁰¹ ŘÍČAN, P., Psychologie náboženství a spirituality, s. 271.

²⁰² MENDEL, M., heslo „fundamentalismus islámský“ in Slovník: judaismus, křesťanství, islám, s. 373–374.

například Gilles Kepel se domnívá, „že jsou zjednodušující a zavádějící a že nám brání poznávat tyto jevy jako celek.“²⁰³

Jiní autoři zase termín fundamentalismus odmítají z důvodu, že jej považují pro islám za pleonastický.²⁰⁴ Pověštinou ho vnímají jako nedílnou součást islámu, reprezentovanou především právní školou Ibn Hanbala. Hanbalovský madhab totiž trvá na doslovném výkladu Koránu, klade důraz na podobu islámu v době jeho vzniku a odmítá jakoukoli novotu (bid'at). Nejvýraznějším představitelem ve středověku byl Ibn Tajmíja.²⁰⁵ V 18. století rozvedl hanbalovské myšlenky Muhammad ibn 'Abdulwahháb a vzniklo tak wahhábovské hnutí.²⁰⁶ Wahhábismus poté formuje Saúdskou Arábii, která tak někdy bývá označována za nejstarší fundamentalistický stát.

Větší část odborníků ovšem chápe fundamentalismus jako fenomén nedílně spjatý se současností, patřící k modernímu a postmodernímu světu, jehož je důsledkem. Je viděn jako obranná reakce na pronikající západní vliv, jako revolta proti modernizaci západního typu.²⁰⁷ Pronikání Západu ohrožuje integritu tradičních muslimských společností. Působí jako zdroj kulturního rozkladu, jenž s sebou nese pocity ztráty identity, které následně vyvolávají fundamentalistickou protireakci.²⁰⁸

Pavel Barša vidí dvě základní podoby fundamentalismu – tradicionalistický a modernistický. Tradicionalistický fundamentalismus reagoval na kolonizaci a většinou byl formulován duchovními. Pod tuto kategorii Barša řadí například súdánské hnutí mahdíja, hnutí sanúsíja, Šamilovo hnutí, deobandské hnutí či hnutí Tablígih. Modernistický fundamentalismus (nebo také salafíja) nebyl hlásán tradičními elitami nýbrž elitami novými, které si osvojily moderní západní vzdělanost. Náboženská obroda měla vést k sociální a politické reformě, v níž by se skloubily prvky evropské modernity s islámskou tradicí. Za hlavní představitele jsou považováni Džamál ad-Dín al-Afghání, Muhammad Abduh, Rašíd Ridá, Sajjid Ahmad Chán a Muhammad Iqbál.²⁰⁹

²⁰³ KEPEL, G., Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět, s. 10.

²⁰⁴ Například editoři sborníku Political Islam z amerického Middle East Reportu J. Beinn a J. Stork. KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 83.

²⁰⁵ Ibn Tajmíja (1263–1328) byl arabský myslitel, který vytyčil ideu návratu k původní obci věřících, k praxi „vznešených předků“. Více viz MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 154–155., KROPÁČEK, L., Moderní islám I., s. 26–27. Zde odkazují na nedávno přeložené dílo do češtiny IBN TAJMÍJA, Wásitské vyznání.

²⁰⁶ Základem wahhábismu je důraz kladený na jedinstvo Boží, návrat k ideálním poměrům v Muhammadově době, odsouzení pozdně islámských jevů, jakými je sufismus či uctívání svatých a tvrdý boj proti nežádoucím novotám (bid'at).

Viz GOMBÁR, E., Moderní dějiny islámských zemí, s. 129–130., KROPÁČEK, L., Moderní islám I., s. 27–32.

²⁰⁷ KROPÁČEK, L., Islámský fundamentalismus, s. 36–38.

²⁰⁸ HOŠEK, P., Islám a fundamentalismus, s. 110–114.

²⁰⁹ BARŠA, P., Západ a islamismus, s. 160–163.

4.3.2 Islamismus

Pojem islamismus není jednoznačně definován a můžeme se setkat s různým způsobem chápání tohoto často skloňovaného termínu. Marek Čejka uvádí čtyři patrně nejčastější způsoby užití. Za prvé se jedná o islamismus nazíraný jako politický islám,²¹⁰ tedy jako forma výraznějšího prolínání islámu a politiky. Za druhé jde o formu náboženského fundamentalismu, jenž je reakcí na hegemonické záměry Západu. U třetího bodu uvádí šíření islámu teroristickými metodami. Za čtvrté je islamismus definován jako nová politická ideologie. Z této nejednotnosti užívání termínu opětovně plyne množství nedorozumění.

Islamismus nepředstavuje jednolitý proud myšlení a konání, ale naopak je změtí velmi odlišných islámských skupin. Čejka správně poukazuje na to, že islamismus nemusí být nutně spojen s radikalismem a násilím. V návaznosti rozlišuje mezi umírněným a radikálním islamismem. Pro umírněný islamismus je charakteristické úsilí o pokojné uplatnění náboženských principů v současné době. Bývá tak přirovnáván ke křesťanským demokratickým stranám. Typickým příkladem je turecká strana AKP (Adelet ve Kalinma Partisi – Strana spravedlnosti a rozvoje) Recepta T. Erdoğana nebo evropský intelektuál Tariq Ramadán.

Do radikálního islamismu je možné zařadit široké spektrum hnutí „od pietistických, puritánských, ultrakonzervativních skupin, které nemají politický charakter, až po radikální islamisty, jejichž cílem je přeměna muslimských společností na islámskou teokracii, nejlépe na chalífát.“²¹¹

Podle Barši navazuje islamismus od 20. let 20. století na modernistický fundamentalismus. Islamismus přeměňuje duchovní obrodu v moderní sociální a politické hnutí. Je možné jej vnímat jako politickou radikalizaci modernistického fundamentalismu v reakci na situaci 20. století a dekolonizaci. Jako představitele islamismu a jejich organizací Barša uvádí Muslimské bratrstvo s Hasanem al-Banná a Sajjidem Qutbem, Džamát-e islámí založenou Abú'l-A'lá Maudúdí, alžírskou Frontu islámské spásy, Necmettina Erbakana a Stranu prosperity, Stranu demokratické akce Aliji Izetbegoviće nebo Hasana at-Turábího a Národní islámskou frontu. V ší'itském islamismu se potom jedná o Rúholláha Chomejního, Muhammada Báqir as-Sadra, Sejveda Mahmúda Tálegháního a Alího Šarí'atího.²¹²

²¹⁰ K mnohotvárnosti politického islámu viz MAITAH, M., Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě, s. 67–69.

²¹¹ ČEJKA, M., heslo „islamismus“ in: Encyklopedie blízkovýchodního terorismu, s. 88–89.

²¹² BARŠA, P., Západ a islamismus, s. 160–163.

4.3.3 Extremismus (terorismus)

Takzvaný „islámský terorismus“ bývá v současnosti viděn jako nejnebezpečnější forma terorismu. Dokonce začalo docházet k tomu, že pojem terorismus je zužován jen na teroristickou činnost ospravedlňovanou islámem. Děje se tak v obecném povědomí, v médiích, ale i z hlediska subjektů vedoucích „válku proti terorismu“. Stále frekventovaněji používaný termín „islámský terorismus“ se tak stal příznačný pro ztotožňování islámu s terorismem. Zapomíná se na fakt, že terorismus je metodou, která může být užita stoupenci jakéhokoli ideového proudu.²¹³

Muslimové zpravidla odmítají spojení islámu s něčím tak negativním jako je terorismus (arabsky irháb, irhábíja). Užívání sousloví „islámský terorismus“ pochopitelně vnímají jako nespravedlivé, jelikož o křesťanském, židovském, buddhistickém či hinduistickém terorismu se v souvislosti s teroristickými činy nemluví.²¹⁴

Hovoří-li se neustále o hrozbě „islámských teroristů“, jedná se o ideologický ústupek teroristům, kdy je přijat jejich jazyk.²¹⁵ Toto přijetí pak „znamenitě zapadá do ideologických konstrukcí a očekávání teroristů, zvyšuje jejich prestiž mezi dnešními či možnými budoucími sympatizanty.“²¹⁶

Nebezpečí takovéto rétoriky spočívá v síle s jakou je schopna ovlivňovat způsob, kterým běžní lidé po celém světě vnímají sebe a okolí. V globálním měřítku zafunguje tzv. teorie nálepkování (labeling theory). Pro část světové populace tak začaly splývat zájmy hrstky teroristů se zájmy všech muslimů. To je živnou půdou pro vzrůstající islamofobii, která se stala patrně prvním globálním sociálním stereotypem současnosti.²¹⁷ Z těchto důvodů vidím jako korektnější mluvit o „islamistickém terorismu“²¹⁸ případně „teroristickém džihádismu“.²¹⁹

Radikální menšina teroristického džihádismu se zformovala v rámci islamismu. Oproti umírněnému křídlu islamismu, jenž si v některých podobách osvojil principy demokracie a kulturní plurality, využívá násilných prostředků. Rozvíjí se od 80. let 20. století a k jeho představitelům patří Abdalláh Azzam, Umar Abdarrahmán, Ajman al-Zawáhirí či Usáma bin Ládín. Někdy bývá stoupenci označován termínem salafistický džihádismus. Hlásá totální válku vůči Západu a režimům muslimského světa, které považuje za odpadlické. V tomto boji často využívá taktiky sebevražedných atentátů. V teroristickém džihádismu Barša rozlišuje

²¹³ MAREŠ, M., Islámský terorismus v historickém kontextu vývoje politického násilí.

²¹⁴ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 111–112.

²¹⁵ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 117.

²¹⁶ SOULEIMANOV, E., Terorismus: pokus o terminologickou jasnost, s. 48.

²¹⁷ SOULEIMANOV, E., Terorismus: pokus o terminologickou jasnost, s. 47.

²¹⁸ Viz BÍLKOVÁ, V., Islám a terorismus na Blízkém východě, s. 32–33.

²¹⁹ Ač si uvědomuji, že i proti těmto termínům lze mít oprávněné výhrady.

podobu deterritorializovanou a sociálně vykořeněnou představovanou organizací al-Qá'ida a podobu územně a sociálně ukotvenou, jejímž typickým zástupcem je hnutí Hamás.²²⁰

V rámci některých etnoseparatistických konfliktů dochází k radikalizaci odbojových skupin a k růstu jejich náboženské identifikace. Mnohé z těchto skupin se původně zformovaly jako odpověď na konkrétní „telurickou nespravedlnost“, avšak s postupem času získaly rysy religiózního mesianismu. Vyzdvihovaným motivem bývá snaha změnit svět pomocí džihádu, osvobodit muslimské země od nadvlády nevěřících (kuffár), odpadlíků od víry (murtaddún) a pokrytců neboli lživých věřících (munáfíqún).²²¹

²²⁰ BARŠA, P., Západ a islamismus, s. 160–163.

²²¹ SOULEIMANOV, E., Terorismus: pokus o terminologickou jasnost, s. 46–47.

4.4 Mučednictví

4.4.1 Eschatologie

Smrt není v islámu chápána jako pouhý konec života, nýbrž jako završení předurčeného času (adžal), který Bůh člověku vymezil jako zkoušku na tomto světě (dunjá). Bytí na onom světě (al-áchira) je závislé na víře, skutech a Božím milosrdenství.²²²

Nauka o konci světa a posledním soudu je, vedle učení o jedinstvu Boží, druhou velkou doktrínou islámu. Eschatologické popisy jsou obsaženy již v nejstarších částech Koránu,²²³ v súrách prvního mekkánského období,²²⁴ kde jsou barvitě líčeny katastrofy konce světa, je naznačen poslední soud a jsou rozvíjeny představy o onom světě obsahující hrozby peklem a sliby ráje.

V islámské eschatologii se smrtí rozumí chvíle, kdy je duše odloučena od těla. Tu, podle tradice, odebírá anděl smrti Azrá'íl. O tom, co se děje s člověkem mezi okamžikem smrti a dnem zmrtvýchvstání, Korán jednoznačně nepojednává, v nauce tak byl ponechán široký prostor pro promítání nejrůznějších lidových představ. Po zmrtvýchvstání (qijáma) bude následovat den zúčtování, tedy den posledního soudu. Tomu ovšem předchází již soud probíhající přímo v hrobě, tzv. andělský soud. Rozšířenou představou je, že bytí v hrobě je předzvěstí budoucí existence na onom světě. To znamená, že již v hrobě je zakoušeno slasti rajských zahrad či útrap pekelných muk. Toto mezioddobí mezi stavem smrti (mawt) a okamžikem zmrtvýchvstání (qijáma) se označuje poněkud nejasným a různě vykládaným termínem „barzach“.

Individuální eschatologie se uzavírá koncem světa a dnem posledního soudu. Nastupuje eschatologie kolektivní, kterou se zabývá značné množství koránských veršů. Konec světa předznamenají nejrůznější apokalyptické úkazy²²⁵ zakončené příchodem Ježíše (c'Ísy).²²⁶ Den posledního soudu (jawm ad-dín) má různá další pojmenování, mezi něž patří například den zmrtvýchvstání, shromáždění, zúčtování či „Hodina“ (as-sá'a). Tradice uvádí, že během prvního zatroubení anděla Isráfíla zemře vše živé a při druhém zatroubení budou

²²² OSTŘANSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „smrt a pohřební obřady“, s. 179–182.

²²³ HRBEK, I., Korán – předmluva, s. 91.

²²⁴ Viz HRBEK, I., Korán – poznámky a vysvětlivky, s. 619.

²²⁵ Tyto apokalyptické úkazy nám mohou ilustrovat například úvodní verše súry Svinutí: „Až slunce bude svinuto, až hvězdy pohasnou, až hory se z místa pohnou, až březí velbloudice bude zanedbána a divoká zvířata shromážděna, až moře se povaří a duše až se spáří, až zaživa pohřbená bude tážána, pro jakou vinu byla utracena, až svitky budou rozvinuty a nebe bude staženo a peklo rozpáleno a zahrada rajská přiblížena, tehdy duše každá, co vykonala, pozná!“ (81:1–14)

Dále má dojít k vpádu mytických národů Goga (Jádžudž) a Magoga (Mádžúdz) a příchodu antikrista Dadždžála. KROPÁČEK, L., Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu, s. 64.

K apokalyptickým představám v islámu viz FILIU, J.-P., Apokalypsa v islámu.

²²⁶ OSTŘANSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „eschatologie“, s. 52–55.

všichni lidé vzkříšeni. Ti se poté shromáždí na rozsáhlé planině k poslednímu soudu. Na základě víry a skutků budou rozděleni po pravici a po levici Boží²²⁷ na ty, kteří přijdou do ráje a ty, na něž čeká peklo.²²⁸ Odlišná představa líčí tento soud jako přechod přes úzký most (sirát) nad propastí pekelného ohně, jenž je „jemnější než vlas a ostřejší než meč“. Přejdou jej jen spravedliví, jimž bude náležet věčná odměna.²²⁹

Ráj, arabsky džanna (zahrada), je eschatologické místo věčných odměn. S jeho popisem se setkáme na více místech Koránu, kde je velice sugestivně líčen.²³⁰ Lidová religiozita představu ráje dále rozvinula do pestrých detailů. Ráj je viděn jako místo mnoha slastí, v němž figurují řeky vína, mléka či medu, prameny chladivé vody, krásné podušky, paláce, krásné zahrady, mladí chlapci rozlévající víno, z něhož nebolí hlava, a hurisky.²³¹ Húrí (húrfíja, pl. húr) jsou rajske nadpozemsky krásné panny s velikýma černýma očima.²³² Dle tradičních představ se jejich panenství bude stále obnovovat a nikdy se tak neomrzí. V pozdějších koránských súrách došlo k jejich nahrazení manželkami věřících.²³³

Právě zmíněný hédonistický rozměr súr věnujících se ráji, se stal předmětem odsudků v křesťanských polemikách vyčítajících tuto smyslnost. Ráj ovšem není pust duchovnosti. Mezi rajskými radostmi je nezanedbatelně přítomno potěšení z Boží blízkosti – hledění na

²²⁷ Dle odlišného podání jim bude vložena kniha buď do pravé ruky, ti půjdou do ráje, anebo do levé ruky a ty čeká peklo.

²²⁸ OSTRÁNSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „den posledního soudu (jawn ad-dín)“, s. 37–39.

²²⁹ KROPÁČEK, L., Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu, s. 59–60.

²³⁰ Například: „Obraz zahrady rajske, jež přislíbena byla bohabojným: v ní řeky jsou s vodou, jež nezahnívá, a řeky mléka, jehož chuť je neměnná, a řeky vína, jež rozkoší je pijícím, a řeky medu očištěného. A bude tam pro ně ovoce všeho druhu i odpuštění Pána jejich.“ (47:15), „Předáci, to jsou ti, kdož (k Bohu) jsou přiblíženi, v zahradách slastí usídlení - zástup z prvních a jen málo z posledních. Na lehátkách, jež zlatem vypleteny jsou, jeden proti druhému odpočívají budou: obcházet mezi nimi budou chlapci mládí věčného s číšeми, konvicemi a poháry nápoje čirého, z něhož je hlava nerozbolí ani jím vyčerpání nebudou, a s ovocem, které si volně vyberou, a s masem ptačím podle přání svých. Tam budou i dívky velkých očí černých, jež srovnat lze s perlami strážnými, odměnou za to, co vykonali na zemi. A neuslyší tam plané tlachání ani k hříchu svádění, nýbrž jen slova: „Mír, mír s vámi!“ A lidé po pravici - co bude s lidmi po pravici? Ti budou mezi lotosovými stromy bezostnými a mimózami plody ověšenými, pod stínem protaženým u vody tekoucí, s ovocem v hojnosti nevyčerpatelným, nezakázaným, na kobercích zdvižených. Dívky ty jsme zvláštním stvořením stvořili a pannami jsme je učinili láskyplnými, věku stejného s lidmi po pravici - a to zástup je z prvních i zástup z posledních.“ (56:10–40), „A zbožní vskutku budou ve slastech, na pohovkách ležíce se budou rozhlížet. Na jejich tvářích užší svěžest slastí, napájení budou vínem silným, zapečetěným z pižma pečeti - o to nechť soutěží ti, kdož soutěží - s vodou Tasnímu smíseným, pramenem, z něhož pijí jen přiblížení.“ (83:22–28)

²³¹ OSTRÁNSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „ráj (džanna)“, s. 170–172.

²³² V Koránu jsou popisovány například takto: „Pro bohabojné však je místo blažené, zahrady a sady révy vinné, dívky s plnými nadry, věkem s nimi stejné, a poháry po okraj naplněné.“ (78:31–34), „Tam dívky sklopených zraku, jichž předtím ani muž, ani džin se nedotkl, budou dlít - které z dobrodiní Pána svého můžete popírat? - jež rubínům a perlám se budou podobat. Které z dobrodiní Pána svého můžete popírat?“ (55:56–59), „Tam dívky budou rozkošné a překrásné - které z dobrodiní Pána svého můžete popírat? - velkých černých očí, ve stanech strážné - které z dobrodiní Pána svého můžete popírat? - jichž předtím se nedotkla ruka člověka ni džina žádného. Které z dobrodiní Pána svého můžete popírat?“ (55:70–75).

²³³ OSTRÁNSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „húrí“, s. 75–76.

„tvář Boží“, věčný pokoj, mír a odpuštění. V ráji též věřící neuslyší žádné prázdné tlachání a pomlouvání.²³⁴

Koránské vidění ráje pravděpodobně odráží nehostinné prostředí, v němž žili arabští beduíni, a stává se jeho opakem. Detailní líčení rajských obrazů muselo působit velice přitažlivě nejen na obyvatele pouště v sedmém století, ale jistě zůstává lákavé i pro frustrované mladíky z uprchlických táborů ve století dvacátém. Mendel přímo píše, že „vidina vstupu do ráje je patrně jedním z nejsilnějších motivů vykonavatelů džihádu v podobě sebevražedné akce nebo atentátu.“²³⁵ Dokládá to fakt, že motivy ráje jsou velice živé mezi islamistickými radikálními organizacemi, které uskutečňují sebevražedné útoky. Ačkoliv určit míru vlivu eschatologických představ na náboženský zápal útočníka je metodologicky těžko uchopitelné.²³⁶

Peklo²³⁷ (džahannam, džahím, nár) je opakem ráje, je trestem pro nevěřící a pro hříšníky, kteří se nekáli. Peklo je tvořeno sedmi stupni a je viděno jako hrozivá propast²³⁸ plná plamenů a utrpení. Nejmnější je první stupeň, který bývá často vykládán jako peklo dočasné²³⁹, zatímco ostatní patra jsou již peklem věčným. V tomto prvním patře jsou trestáni muslimové, kteří se za svá provinění káli. V dalších patrech přebývají jinověrci a bezvěrci. Nejnížší patro s nejhoršími tresty je pak určeno pro pokrytce (munáfíqún).²⁴⁰ Mimo hlavní motiv pekla, jímž je oheň (nár), se v obrazech setkáváme s vroucí vodou a strašlivým stromem zaqqúm, který namísto ovoce plodí hlavy satanů.²⁴¹

V islámských dějinách se setkáváme jak s výklady posledních věcí světa a člověka zcela doslovnými, tak i s více či méně symbolickým chápáním. Podle středověkého myslitele Ibn Síny (latinsky Avicenna) mají koránské obrazy o vzkříšení sloužit především jako

²³⁴ HRBEK, I., Korán – předmluva, s. 91–92.

²³⁵ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 90.

²³⁶ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 168.

²³⁷ Korán mluví o pekle například takto: „Však lidé po levici - a co bude s lidmi po levici? Ti budou ve větru žhavém a ve vodě vroucí, ve stínu dýmu černého, ani ochlazení, ani osvěžení nepřinášejícího. A oni si předtím žili v přepychu, setrvávajíce úporně ve velkém hříchu, a hovořili: „Zdaž až zemřeme a prachem a kostmi se staneme, budeme opravdu vzkříšeni, my sami a předkové naši dávní?“ Odpověz: „Věřu, první i poslední budou ke schůzce dne známého shromážděni!“ A potom v skutku, vy zbloudilí, za lež prohlašující, ze stromu Zaqqúmu se najíte a břicha svá si naplníte a zapíjet to budete vodou vroucí a pít budete tak, jak chlemtají žízniví velbloudi. Toto v den soudný budou jejich hody!“ (56:41–56), „V skutku bude strom Zaqqúm patřit k hříšníka pokrmům. Je jak roztavená směla, jež ve vnitřnostech kypí, podoben vodě vroucí. „Vezměte ho a do hlubin pekelných jej dovlečte a potom na jeho hlavu za trest vodu vroucí lijte!“ „Ochutnej, vždyť tys mocný, vznešený jsi jistě! Tohle je přece to, o čem vy pochybovali jste.“ (44:43–56), „Dostalo se ti zvěsti o hodině zahalující? V ten den budou tváře jedněch zahanbené, ustarané a ztrhané, a hořet budou v ohni planoucím napájeny pramenem vroucím; jen bodláčí trnité tam za stravu budou mít, z něhož se netloustne a jímž hlad nelze utišit.“ (88:1–7)

²³⁸ Raní vykladači chápali peklo spíše jako obrovskou nestvůru. KROPÁČEK, L., Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu, s. 60.

²³⁹ „Potom však zachráníme ty, kdož bohobojní byli, a ponecháme v něm nespravedlivé na kolenou klečící.“ (19:72)

²⁴⁰ KROPÁČEK, L., Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu, s. 66.

²⁴¹ OSTŘANSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „peklo (nár)“, s. 154–157.

poučení pro běžné věřící, jsou výzvou k dodržování Božích přikázání, zatímco duchovně vyzrálější jedinci v nich mohou spatřit i jejich alegorický význam. V linii duchovního výkladu eschatologických představ zašel nejdále súfismus.²⁴² Též moderní reformistické interpretace povětšinou netrvají na doslovnosti a spíše vidí eschatologické obrazné představy jako metafory. Po koncepční a doktrinální stránce jsou eschatologické motivy velice zpracované v učení šíitské ithnâšaríje, kde hraje ústřední roli očekávání příchodu skrytého imáma, al-Mahdího.²⁴³

Pro naše téma sebevražedných útoků je vhodné zmínit, že podle fundamentalistických představ může špatný věřící dojít spasení tím, že se přidá ke skupině „pravověrných“ (hunafá') či – podle Sajjida Qutba – „ponížených“ (musta'afún), čímž přispěje k odvrácení rozvratu (fitna²⁴⁴) a dopomůže nastolit islámský řád.²⁴⁵ Ve fundamentalistických koncepcích je tedy doktrína o konci času programově využívána.

²⁴² KROPÁČEK, L., Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu, s. 67–68.

Krásným příkladem je příběh o mystičce Rábi'e. „V hagiografické literatuře se vypráví, že vyšla do ulic Basry v jedné ruce s vědrem vody a v druhé s pochodní a volala, že chce uhasit plameny pekla a spálit rozkoše ráje, aby lidé uctívali Boha jen z čisté lásky.“ KROPÁČEK, L., Súfismus, s. 54.

²⁴³ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 168.

²⁴⁴ Viz KEPEL, G., Válka v srdci islámu.

²⁴⁵ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 88.

4.4.2 Mučedník

V arabštině se pro mučednictví užívá termínu istišhád, jenž je odvozeninou od slovesného kořene š-h-d znamenající „svědčit“, „dosvědčovat“, „vidět“, „vypovídat“, „stát se modelem“. Od stejného kořene je odvozen také pojem šaháda, který znamená „svědectví“ či „dosvědčení“ (v moderní arabštině též „vysvědčení“, „certifikát“) a v náboženském významu značí „vyznání víry“, které zní „Ašhadu an lá iláha illa 'lláh wa Muhammadan rasúlu 'lláh“ – „Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží“.

Šaháda je vedle modlitby (salát), náboženské daně (zakát), půstu v měsíci ramadánu (sawm) a pouti do Mekky (hadždž), jedním z pěti pilířů víry (arkán ad-dín). V první části vyznání víry věřící popírá, že by existoval mimo jediného Boha jiný bůh, tedy se hlásí k monoteismu, a v druhé části potvrzuje Muhammadovo proroctví, tedy víru ve zjevený Korán. Toto vyznání jednosti Boží zní z úst věřících při každodenních modlitbách, kterých je šaháda důležitou součástí. Formule je též řečena během konverze, kdy jí konvertita pronáší před dvěma svědky, ideálně před významným islámským činitelem. Šaháda doprovází muslima po celý jeho život, od narození až po smrt. Jakmile dítě přijde na svět, otec mu vyznání zašeptá do ouška. Na konci života muslim tento svět opouští též doprovázen slovy šahády. Pro platnost šahády musí být vždy přítomen upřímný úmysl (nía).²⁴⁶

Pro naše téma je stěžejním termínem, vycházející též z kořene š-h-d, pojem šahíd (pl. šuhadá'). Jeho primární etymologický význam je svědek, tedy podobně jako v případě řeckého martyra. Jedná se o toho, kdo umírá jako svědek víry, tzn. mučedník. Je jím nazýván věřící, jenž padl jako mudžáhíd (ten, který zemřel v rámci džihádu) a v islámské kultuře jsou chováni v hluboké úctě. Islámské právo detailně rozebírá kategorizaci šahídů, zabývá se jejich hodnocením a pohřebními obřady.²⁴⁷ V tradici je doloženo několikero výsad, které čekají na mučedníky. Budou jim odpuštěny všechny hříchy, budou vykoupeni z posmrtných muk v hrobě, na hlavu jim bude nasazena koruna slávy, případně jim sedmdesát dva hurisek a přímlyvy těchto mučedníků budou přijaty až pro sedmdesát jejich příbuzných.²⁴⁸

Korán pojmu šahíd užívá v jeho původním významu, tedy v kontextu svědectví, ve smyslu „svědek“.²⁴⁹ Ač dle některých muslimských učenců se v Koránu setkáváme s pojmem

²⁴⁶ KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 92., OSTŘANSKÝ, B., Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, heslo „vyznání víry“, s. 213–214., ČECH, L., Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu, s. 71.

²⁴⁷ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 102.

²⁴⁸ KOHLBERG, E., The Encyclopaedia of Islam, Volume IX, „SHAHID“, p. 204.

²⁴⁹ Například: „Vy, kteří věříte, dáváte-li úvěr dlužníkovi na lhůtu stanovenou, запиšte to! Nechť píše to mezi vámi sepiše spravedlivě, nechť žádný píše neodmítne to napsat tak, jak jej tomu Bůh naučil, a nechť zapisuje, zatímco mu bude dlužník diktovat, a nechť bojí se Boha, Pána svého, a nechť ničeho z dluhu neubere! A jestliže dlužník je choromyslný či slabý anebo nemůže sám diktovat, nechť diktuje jeho poručník, a to spravedlivě! A žádejte svědectví dvou svědků z mužů vašich, a nemáte-li dva muže, pak vezměte jednoho muže a dvě ženy

i ve smyslu „mučedník“,²⁵⁰ Goldziher dokládá, že takový význam je až pokoránský a odráží užívání řeckého „martyr“ mezi křesťany, v němž „svědek“ a „mučedník“ splývá.²⁵¹

Mučedníci, kteří padli na stezce Boží (fí sabíli'lláh), půjdou rovnou do ráje bez nutnosti čekat na den posledního soudu.²⁵² Dle tradice se tato přímá cesta týká také zbožných žen, které zemřely při porodu či v době šestinedělí, a rovněž proroků.²⁵³ V ráji zůstává mučedník oblečen v oděvu, který měl na sobě při úmrtí. Krev na šatech a rány na těle budou ukazovat na jeho zásluhy až do dne posledního soudu. To je též důvodem, proč těla mučedníků nebyvají před pohřbem (džanáza) omyta a nejsou zabalena do bílého rubáše (kafan), nýbrž pochovávají se v šatech potřísněných jejich krví.²⁵⁴

Výše popsany typ šahída, tedy ten, který padl jako mudžáhíd, je tzv. dokonalý mučedník (aš-šahíd al-kámil). Pojem šahíd má však poměrně široké konotace a k mučedníkům bývají řazeni i ti, kteří zemřeli za tragických okolností, ti, kteří umírají ze žalu či ti, jejichž smrt budí všeobecnou lítost. Spadá sem například úmrtí dítěte, smrt na cestě za poznáním, smrt při pouti do Mekky, úmrtí během živelné katastrofy apod. U tohoto typu mučedníků je však dodržován klasický pohřební rituál.

z těch, které uznáte za vhodné svědkyně; aby, kdyby jedna z nich se zmýlila, druhá ji mohla připomenout. A nechť se svědkové nezdrahají, jsou-li přizváni. Nezanedbávejte zapsat dluh, ať již je malý či velký, až do lhůty jeho! A toto je u Boha spravedlivější a přímější pro svědectví a jistější pro potlačení pochybností, pokud se ovšem nejedná o přímý obchod mezi vámi; tehdy není pro vás hříchem, jestliže to nezapíšete. A berte svědky, jestliže mezi sebou obchodujete, avšak neubližujte ani písaři, ani svědkovi. Jestliže tak učiníte, jest to hanebnost. A bojte se Boha, vždyť Bůh vás věru učí a ví o všech věcech.“ (2:282), „Ty, kdo vrhají podezření na počestné ženy a pak nepřivedou čtyři svědky, zbičujte osmdesáti ranami a nepřijímejte od nich již nikdy žádné svědectví, neboť to jsou hanebníci“ (24:4). V Koránu se též pojem vyskytuje jako jedno z Božských jmen. Například: Například: „Neříkal jsem jim, leda to, cos mi nařídil, to jest: Uctívejte Boha, Pána mého i Pána vašeho! A byl jsem svědkem o nich, dokud jsem žil mezi nimi. A když jsi mne povolal k Sobě, byls to Ty, kdo byl nad nimi dozorcem - a Tys svědkem věcí všech.“ (5:117)

²⁵⁰ „Jestliže jste utrpěli poranění, tedy podobné poranění utrpěli i ti druzí. Takové dny šťastné i nešťastné necháváme střídát mezi lidmi, aby Bůh rozeznal ty, kdož uvěřili, a vybral si mezi vámi mučedníky - a Bůh věru nemiluje nespravedlivé - “ (3:140), „Ti, kdož poslouchají Boha a posla, budou spolu s proroky, bezúhonnými, mučedníky a zbožnými, jimž všem Bůh prokázal milost. A jak překrásní to budou společníci!“ (4:69), „A rozzáří se země světlem Pána svého a rozložena bude kniha; a předvedení budou proroci a svědkové a bude rozsouzeno mezi nimi podle pravdy a nebude jim ukřivděno.“ (39:69), „Věru ti, kdož uvěřili v Boha a posly Jeho, jsou spravedliví a svědky před Pánem svým; jim dostane se jejich odměny a jejich světla. Ti však, kdož znamenají Naše za lež prohlašovali, ti budou plamene pekelného obyvateli.“ (57:19)

²⁵¹ GOLDZIHHER Ignaz. *Muslim studies*, ed. S.M. Stern, ed. and tr. C.R. Barber and S.M. Stern, ii, London 1971, p. 350–351. Podle: KOHLBERG, E., *The Encyclopaedia of Islam*, Volume IX, „SHAHID“, p. 204.

²⁵² „A nepokládej ty, kdož na stezce Boží byli zabiti, za mrtvé! Naopak, oni jsou živí a u Pána svého odměnu svou užívají a radují se z toho, co Bůh jim z přízně Svě uštědřil, a radují se, že ti, kteří je následují, avšak dosud se k nim nepřipojili, nemusí se ničeho obávat a nebudou zarmouceni.“ (3:169–170), „A Bůh věru koupil od věřících jejich osoby i jejich majetky s tím, že jim budou dány zahrady. A oni bojují na cestě Boží - zabíjejí a jsou zabíjeni. A to je slib Jeho pravdivý, daný v Tóře, v Evangelii, i v Koránu. A kdo věrněji dodržuje slib svůj než Bůh? Radujte se tedy z obchodu svého s Ním uzavřeného a to úspěch je nesmírný.“ (9:111)

²⁵³ KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, s. 83., OSTRÁNSKÝ, B., *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, heslo „eschatologie“, s. 52–55.

Pro ženu mučednici se tradičně užívá pojem šahída. V českých médiích se můžeme setkat s novotvarem šahídka (či patrně častějším termínem „černá vdova“) označujícím sebevražednou útočnici ze severního Kavkazu. Viz KROPÁČEK, L., *Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu*, s. 59.

²⁵⁴ OSTRÁNSKÝ, B., *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, heslo „smrt a pohřební obřady“, s. 179–182., MÜLLER, Z., *Slovník Judaismus, křesťanství, islám*, heslo „mučedník“, s. 410.

V moderní době se pojmem šahíd označuje také ten, kdo zemře za národní nezávislost. Pojem se tak stal synonymem pro národního hrdinu a používají ho i zcela nenáboženská nacionalistická hnutí a strany, jako například Organizace pro osvobození Palestiny či alžírská Fronta národního osvobození. Později, s rostoucími fundamentalistickými tendencemi, dochází k významovému posunu termínu šahíd zpět k islámskému akcentu. Typická je tak vysoká frekvencovanost pojmu u radikálních islamistických hnutí, kde bývá šahídy nazýváni padlí v boji proti nepřítelům islámu či sebevražední atentátníci.²⁵⁵ Můžeme se setkat s rozlišením mezi „šťastným“ mučedníkem (šahíd saʿíd), který se stal obětí v bojích s Izraelem, a „ukřivděným“ mučedníkem (šahíd mazlúm), jenž zemřel v rámci arabských sporů.²⁵⁶

Vysoce frekvencovaný je termín mudžáhíd²⁵⁷, slovo odvozené od kořene dž-h-d, znamenající účastník džihádu, bojovník za islám. V širším významu slova též válečník, partyzán, voják, jenž bojuje za osvobození území islámu (dár al-islám). Významově je mudžáhíd méně expresivní než šahíd a užívá se spíše v intelektuálnějším diskurzu.²⁵⁸ Též se můžeme setkat s výrazem fidáʿí (odvozeno od kořene pro oběť a tudíž označující bojovníky, kteří jsou připraveni obětovat život), jež se dá z moderní arabštiny přeložit jako partyzán.²⁵⁹

²⁵⁵ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s.184–186.

²⁵⁶ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 107–108.

²⁵⁷ Jako mudžáhídy bývají v moderní době označováni především bojovníci z alžírské války za nezávislost, iráňští bojovníci proti šáhovu režimu a afghánští bojovníci proti sovětské okupaci. KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 193.

²⁵⁸ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s.184–186.

²⁵⁹ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 103.

Podrobněji k termínu mudžáhíd viz MENDEL, M., Džihád: islámské koncepce šíření víry, 43–50.

4.4.3 Sebevražda

Pro úmyslné ukončení vlastního života, sebevraždu, se v arabštině užívá pojmu intihár. Dle interpretace naprosté většiny učenců pro ni v islámu není ospravedlnění (lá mubarrira lahu). Záporné hodnocení sebevraždy ze stran [‘]ulamá’ vychází ze základního předpokladu víry, že Bůh jako tvůrce (al-Cháliq) dává život a pouze On má právo jej odejmout, přičemž volí formu smrti On, ne člověk. Bůh obdařil člověka životem, a tudíž jemu náleží rozhodnutí, jakým způsobem člověk zemře.²⁶⁰ Na sebevraždu je tak pohlíženo, jako na vzpouru proti Boží vůli a zásadní znevážení daru života. Sebevražda spadá do kategorie největších hříchů (kabá’ir) a je tedy přísně zakázána. Hřích (ithm, chatí’a, fusq) stojí v protikladu k dobrým skutkům, které jsou povinné (fard) či doporučené (mandúb, mustahsan, mustahabb). Rozlišují se dva základní typy hříchů – velké (kabá’ir), to je nedodržování povinností dané Božím zákonem, a malé (saghá’ir), což jsou činy, které vzbuzují všeobecný nesouhlas. Mimo výše zmíněnou sebevraždu, spadá mezi těžké hříchy například cizoložství (ziná), křivé nařčení z cizoložství (qadhf), vražda (qatl, ightijál), magie (sihr), rouhání (as-sabb [‘]alá Alláh wa an-nabí), vzpoura proti legitimní moci (baghj), krádež nad zákonem stanovené minimum (sariqa), útěk před nepřítelem (hurúb), lichva (ribá’), odpadlictví (ridda) či přidružování k Bohu (širk).²⁶¹

Zabití sebe sama je v rozporu se základními kameny islámské věrouky a z hlediska islámské etiky je nepřijatelné. Jak dosvědčují tyto verše: „Vy, kteří věříte! [...] a nepřivozujte si smrt! [...]“ (4:33/29), „Rozdávajte na stezce Boží, avšak nevrhejte se do zkázy vlastníma rukama! [...]“ (2:191/195), Korán sebevraždu jednoznačně zakazuje. Podobně v tradici nalezneme Muhammadovo jasné odsouzení sebevražedného činu.²⁶² Jako příklad hadíthu, který popisují posmrtný úděl sebevraha, nám může posloužit tento: „Vyprávěl Thábit Ibn ad-Dahháb: ‚I pravil Prorok: ‚[...] A kdokoliv zapudí víru tím, že spáchá sebevraždu kusem železa, bude v pekle potrestán stejným kusem železa.‘“ či tento: „Podle Džundaba Prorok řekl: ‚Člověku bylo způsobeno zranění nebo újma a on spáchal sebevraždu. Bůh však řekl: ‚Můj služebník si sám způsobil nevynucenou smrt, a já mu tudíž zakážu vstup do ráje.‘“²⁶³ Jiný hadíth zase uvádí jako Prorokova slova toto: „Ten, kdo spáchá sebevraždu zardoušením, bude sám zardoušen v pekelném ohni, a ten, kdo spáchá sebevraždu probodnutím, bude sám probodnut v pekelném ohni.“²⁶⁴

²⁶⁰ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 192., MENDEL, M., Džihád, s., 268.

Na zavrženíhodnost sebevraždy ukazuje i to, že za sebevraha nebývá konána pohřební modlitba (salát al-džanáza). KROPÁČEK, L., Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu, s. 60.

²⁶¹ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 119.

²⁶² KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 102.

²⁶³ Podle al-Bucharího sbírky as-Sahíh, citováno podle: MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 192.

²⁶⁴ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 192.

4.4.4 Mučednický akt

Právě pro vnímanou zavrženíhodnost sebevraždy, nejsou sebevražedné útoky jejich zastánci za „sebevražedné“ považovány a nahlízejí na ně jako na mučednické akce, na čin sebeobětování.²⁶⁵ Pojmy intihár (sebevražda) a istišhád (akt mučednictví) jsou v posledních letech předmětem mnoha polemik mezi ‘ulamá’ a především mladou radikální částí veřejnosti.

Většina právních autorit ve svých fatwách vyjadřuje názor, že v případě sebevražedných akcí vedených politickou motivací se nejedná o mučednictví, ale o odsouzeníhodnou sebevraždu. Častokrát místo pojmu sebevrah (muntahir), volí výrazy ještě expresivnější, jakými jsou například zbabělec (džabán), ten, který se zabil (alladhí qatala nafsahu), ten, který zradil zjevení svého Pána (chána wahja rabbihi).²⁶⁶

Míru opovržení odráží též užívání výrazu sebevražedná akce (al-‘amalíja al-intiháríja), s nímž se můžeme setkat v rétorice prorežimních médií a státních sekulárních prohlášení. V ideových polemikách jsou v jazyce prozápadních světských režimů frekventovanými výrazy sebevražda (intihár), zabití (qatl, maqtal) či teror (irháb), zatímco druhá strana tyto pojmy v souvislosti se sebevražednými útoky nepoužívá pro jejich pejorativnost a spojitost s frazeologií Západu. Podobně je odmítáno označení atentátníka jako suicide bomber, self-murder, terrorist apod, jelikož kazatelé radikálních koncepcí, vzácněji i někteří ‘ulamá’, se ohrazují, že cílem útočníka není připravit se o život, nýbrž zabít nepřátele islámu. Smrt je nutnou obětí (fidá’, tadhíja) k dosažení cíle, nikoliv cílem samým. Proto také, stane-li se, že atentátník zahyne, aniž by způsobil smrt nepřátel, není vnímán jako šahíd. Nenaplněním cíle jeho oběť ztratila smysl a z kýženého mučedníka se stal pouhý sebevrah.²⁶⁷

Fundamentalisté chápou istišhád jako oběť mučedníka, po níž jej čeká přímá cesta do ráje. Zakladatel Muslimského bratrstva Hasan al-Banná se vyjadřoval, že smrt na cestě Boží je nejzřetelnějším výrazem lásky k Němu a je tím nejkrásnějším, čeho je možné v tomto životě dosáhnout. Což dokládá i známé heslo: „Korán je naše ústava, Prorok je náš vůdce, smrt na stezce Boží je naší nejvyšší metou.“²⁶⁸

Rozdíl mezi vnímáním sebevražedného a mučednického aktu výstižně ilustrují slova šíitského imáma ze Šírazu, který Liboru Čechovi během rozhovoru na toto téma sdělil, že: „za sebevraždu lze považovat čin, který je způsoben vnitřními psychickými stavy jedince, a důležitou složku v tomto jednání hrají emoce, jakými jsou například hněv, nenávist, mrzutost,

²⁶⁵ Viz DADOO, Y, Suicide Bombers or Martyrdom Operatives?

²⁶⁶ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 192–194.

²⁶⁷ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 192–194.

²⁶⁸ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 194.

sklíčenost, stres, touha, smutek apod. Je to jednání, které je zavrženíhodné a vyvstává pouze jako důkaz pozemského požitkářství. Člověk páchající intihár jde na svoji smrt ve stavu smutku a beznaděje, popřípadě zoufalství, to však při šahádat neplatí. Při mučednictví je člověk šťastný a připraven svůj život položit za Boha, aby následně mohl ochutnat Ráj.“²⁶⁹

Sebevrah je tedy viděn jako člověk, který ztratil víru v Boha, a ze zoufalství či ze zbabělosti, již nespatruje důvod k žití. Zatímco mučedník je připraven obětovat život v přesvědčení, že koná dobro a brání zlu.²⁷⁰

²⁶⁹ ČECH, L., Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu, s. 113.

²⁷⁰ Princip al-amr bi'l-ma'rúf wa an nahj 'an al-munkar.

4.5 Džihád

Obsah tohoto významného termínu islámské věrouky a práva je značně proměnlivý a jeho interpretace vždy podléhá různým podmínkám. Pro pochopení významu je nutné dát jej do souvislosti s konkrétním historickým kontextem. V současnosti je pojem značně z vulgarizován a stal se předmětem mnohých dezinterpretací. Na vině jsou, jak senzacechtivá západní média, jež džihádu často využívají při líčení zjednodušených zpráv z islámského světa, tak samotné radikální islamistické skupiny, které termín systematicky zneužívají jako účelovou výzvu k mobilizaci proti nepříteli.²⁷¹ Na následujících řádcích se pokusím o alespoň stručné osvětlení tohoto zásadního pojmu, jehož plnění je jednou z klíčových povinností (fard, farída) každého muslima.²⁷²

Džihád v překladu znamená „všestranné úsilí“, čímž se myslí úsilí na cestě Boží. V nejširším slova smyslu jde o synonymum pro islámský životní způsob dle příkladu proroka Muhammada. Poněkud obecně je možné konstatovat, že „džihád je vlastně všechno, co posiluje individuální i kolektivní zbožnost, obecné blaho obce (al-maslaha al-^camma), co vede k rozšiřování dár al-islám na úkor dár al-harb.“²⁷³

Právní znalci rozlišují čtyři typy džihádu. První, tzv. „velký džihád“ (al-džihád al-akbar), je džihád srdcem (al-džihád bi'l-qalb). Týká se neustálého prohlubování osobní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení. Zbývající tři varianty jsou „menší džihád“ (al-džihád al-asghar). Jedná se o džihád jazykem (al-džihád bi'l-lisán), tedy šíření islámu misií (výzvou ke konverzi – da^cwa) a poukazování na špatnost, dále o džihád rukou (al-džihád bi'l-jad), který zahrnuje charitativní a sociální činnost, a posledním typem je džihád mečem (al-džihád bi's-sajf), čímž se myslí prosazování islámu násilím, především jako obrana vůči nepříteli. Džihád mečem tak může mít podobu války, ovšem výhradně války za Boha, války spravedlivé. Válka, která by měla jiný záměr, jakým je například touha po majetku, slávě či záliba v násilí, je zcela trestuhodná.²⁷⁴

V Koránu se termín džihád a jeho odvozeniny vyskytuje celkem na 35 místech. Z čehož „22 džihádových veršů se vztahuje k obecnému úsilí na cestě Boží, 10 ke konkrétní

²⁷¹ MENDEL, M., Džihád není „svatá válka“, s. 16–17.

²⁷² Dle hanbalovského právního mazhabu je dokonce šestým pilířem víry.

²⁷³ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 102.

Dár al-islám (příbytek islámu) je termín politické teorie, součást základního geopolitického schématu, vymezujícího spolu s pojmem dár al-harb (příbytek války) místo islámu ve světovém kontextu. Dár al-islám je území pod kontrolou obce věřících, kde se uplatňují islámské zákony. Dár al-harb je území pod nadvládou nevěřících a má být získáno pro islám. Více viz MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 97–99.

²⁷⁴ MENDEL, M., Džihád, s. 32–35., MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 102–104.

válečné činnosti a 3 mají spirituálnější vyznění.²⁷⁵ Dále v něm nalezneme zhruba 115 veršů, které se k džihádu nějakým způsobem vztahují.²⁷⁶ V koránském textu se zřetelně odráží dynamika vývoje prvotní obce nejednoznačnými formulacemi věnujícími se tomuto výrazu. Mekkánské súry vyzdvihují džihád ve smyslu individuální zbožnosti, zatímco násilné pojetí je odmítáno. Po hidžře dochází ke změně, přičemž v medínských súrách se džihád za šíření víry stává jednou z klíčových povinností.²⁷⁷ Muslimští exegeti se s touto nejednoznačností veršů vyrovnávají různými způsoby. Nenásilný směr výkladu nabízejí verše vyzdvihující obranný a spravedlivý boj. Dále se hovoří o důvodech seslání (asbáb an-nuzúl), kdy se výklad vztahuje ke konkrétní události, kdy byl verš zjeven. Zároveň bývá výklad uzpůsoben celkovému duchu Koránu, jehož súry jsou (s výjimkou jediné) uvozeny basmalou, odkazem na Boží milosrdnost a slitovnost.²⁷⁸

Možnosti výkladu ještě více komplikují obsáhlé sbírky hadíthů, nezřídka cíleně vykonstruované tak, aby podpořily politické zájmy různých skupin. V raných dobách se tak pojetí džihádu nacházelo v chaotickém stavu a vznikla potřeba sjednocení jednotlivých pohledů. Načež během 2. století hidžry začíná docházet k závazným právním formulacím džihádu.²⁷⁹

Od 9. století, po období rozsáhlých arabských expanzí, se džihád stal veskrze okrajovým tématem teologických pojednání. Koncept ospravedlňující šíření víry mečem ustupuje do pozadí ve prospěch dobročinnosti, misie a osobní náboženské sebekultivace. Během křížových výprav je džihád nově přehodnocen a je chápán především jako obranná válka. V následujících staletích nastává útlum v užívání termínu a diskuze o džihádu hrají jen okrajovou roli. K znovuoživení dochází až v 18. st. n. l. v souvislosti s nástupem reformního islámu a v obraně proti koloniálnímu pronikání. Od dvacátého století hraje džihád ústřední roli v myšlenkách fundamentalismu, jehož ideologové propojují z kontextu vytržené části Koránu a sunny s úsilím o svržení sekulárních režimů a nevraživostí k Západu.²⁸⁰ Pojetí džihádu jako skutečné války tedy mělo nejméně dvakrát v dějinách zřetelnou převahu a to v 1. století hidžry a v 19. st. n. l. v souvislosti s protikoloniálním odporem.²⁸¹

Většina klasických právníků byla toho názoru, že džihád je kolektivní povinnost (fard al-kifája), nikoli individuální (fard 'ajn). V případě napadení ummy tedy není jednotlivec

²⁷⁵ Viz MORABIA Alfred. *Le Jihad dans l'Islam médiéval. Le „combat sacré“ des origines au XII.^e siècle.* Paris 1993, ss. 141, 204–206. Podle: MENDEL, M., Džihád, s. 289, pozn. č. 19.

²⁷⁶ Viz „Seznam koránských veršů vztahujících se k džihádu“ in MENDEL, M., Džihád, s. 271–283.

²⁷⁷ MENDEL, M., Džihád, s. 32–35.

²⁷⁸ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 97–98.

²⁷⁹ MENDEL, M., Džihád, s. 32–35.

²⁸⁰ MENDEL, M., S puškou a Koránem, s. 102–104.

²⁸¹ MENDEL, M., Džihád, s. 36–37.

povinen jí bránit, je-li k dispozici vojsko. Oproti tomu moderní extremisté, jako je ‘Abdassalám Faradž či Usáma bin Ládín, prohlásili ozbrojené násilí za povinnost každého muslima. Různá radikální islamistická hnutí chápou džihád právě v tomto bojovném smyslu. Nezřídka si ho i zvolili do svého názvu (např. Džihád, Islámský džihád, Laskar Jihad).²⁸²

Ovšem je nutné upozornit, že stoupenci tohoto typu džihádu jsou vedení spíše politickou než duchovní motivací a islám, včetně termínu džihád, využívají především jako „jednoduché ideologické klišé, jako komunikační symbol, jehož smyslem je okamžitá mobilizace k činu.“²⁸³

²⁸² KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 190–192.

²⁸³ MENDEL, M., Džihád, s. 19.

4.6 Pohledy islámských náboženských představitelů na sebevražedné útoky

Zásadní rozdíl v hodnocení sebevražedných útoků je vidět v pohledu na izraelsko-palestinský konflikt a útoky z 11. září. Na palestinské atentátníky bývá duchovními autoritami nahlíženo s uznáním, zatímco útoky na USA byly naprostou většinou náboženských představitelů odsouzeny.²⁸⁴ Typickým představitelem poukazujícím na odlišnost mezi těmito druhy útoků je Júsuf al-Qaradáwí.²⁸⁵

Šejch Júsuf al-Qaradáwí je jedním z nejvýznamnějších současných myslitelů z řad ‘ulamá’. Má hlubokou znalost exegetiky (ilm at-tafsír) a byl profesorem šarí’y na univerzitě al-Azhar v Káhiře. Od šedesátých let však pobývá v Kataru, kam, pro své názory blízké Muslimskému bratrstvu, odešel z násirovského Egypta do exilu. Od roku 1997 má pravidelný pořad na al-Džazíře, díky němuž se stal známým po celém muslimském světě. Předmětem jeho kritiky je jak státní moc, tak extrémní projevy fundamentalismu. Lze na něj tedy pohlížet jako na zástupce „středového proudu“ v islámu. Je nezávislým muftím, který dokáže propojit tradiční hodnoty šarí’y se současnými otázkami moderní doby. V této souvislosti hovoří o fiqh al-wáki’ – právní vědě reflektující realitu.

Za svůj život se nespočetněkrát vyjádřil, v různých dobách a kontextech, ke koncepci džihádu. Qaradáwí rozlišuje dvojí džihád. Klasický útočný džihád (džihád at-talab) nahrazuje misijním typem džihádu využívající nových médií – satelitní televize a internetu. Druhým typem je obranný džihád (džihád ad-daf’), který má za cíl osvobození okupovaného islámského území. Boj v tomto obranném džihádu je zcela legitimní. Obranný džihád je individuální povinností pro muslimy žijící na okupovaných územích a muslimové z jiných zemí by jim měli všemi způsoby pomáhat.

Opakovaný důraz Qaradáwí klade na podporu boje proti Izraeli, přičemž jako jeden z prostředků v tomto boji navrhuje plné využití dostupných komunikačních technologií. Tuto novou formu boje nazývá elektronický džihád. Také doporučuje, aby ohromné finanční prostředky, které jsou používány pro nákup zbraní, byly raději investovány právě do mediální oblasti. Dalším vyzdvihovaným typem boje je ekonomický džihád, v jehož rámci má být bojkotováno izraelské a americké zboží. Vydal fatwu, v níž uvádí, že „každý rijál, použitý na koupi izraelského a amerického zboží se nakonec promění v kulku, která má být vstřelena do srdcí bratrů a dětí v Palestině“. Bojkot zboží se vztahuje i na Spojené státy, protože Izrael je „ve svém neospravedlnitelném ničení a vandalismu podporován americkými financemi,

²⁸⁴ Rozsáhlý seznam odkazů na webové stránky, kde zaznělo odsouzení teroristických útoků k nalezení zde: <http://www.muhammad.org/otherscondemn.php>.

²⁸⁵ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s.106–107.

americkými zbraněmi a americkým vetem“. Za příklad si bere Gándhího úspěch při boji za nezávislost Indie.²⁸⁶

Qaradáwí vidí mezi atentáty z 11. září a palestinskými útočníky zásadní rozdíl jak v motivaci těchto činů, tak v prostředcích, které využily. Teroristé z 11. září spáchali zločin již únosy letadel, které islámské autority, včetně Qaradáwího, zakázaly. Zcela nelegitimní je, že se útok udál v USA, tedy na cizím území. Naproti tomu palestínští atentátníci umírají za svou zem a na její půdě. Jako „bombu“ používají jen sami sebe, oproti plným letadlům nevinných lidí. Teroristé z 11. září jsou podle Qaradáwího pouhý sebevrazi (muntahirín), jejichž činy, zabití sebe sama a tisíců nevinných, jsou v rozporu s islámem. Palestinci ale bojují proti okupantům své země a tedy na ně pohlíží jako na ty, kdo jdou vstříc mučednické smrti (istišhádjín).²⁸⁷

Jinou význačnou osobností současného islámského myšlení je bývalý předseda nejvyššího apelačního soudu Muhammad Sa'id al-Ašmáwí. Je stoupencem liberálních názorů a důrazným odpůrcem politického islámu a extremismu. K nelibosti nejen radikálů dokonce tvrdí, že islám se nemá směřovat s politikou a státními záležitostmi. Příznačný je jeho výrok: „Bůh chtěl, aby islám byl náboženstvím, ale lidé z něj učinili politiku.“²⁸⁸ Jedna z jeho základních tezí ohledně džihádu zní: „Džihád je válka s démony v nás samých.“²⁸⁹ Ašmáwí zdůrazňuje, že džihád má celou řadu významů, přičemž jeho bojová varianta se týkala pouze bitev, které předcházely obsazení Mekky. Vyzdvihuje takové podoby džihádu, jakými jsou život v mravnosti, úcta k rodině, výchova dětí, touha po sebevzdělávání, pomoc člověku v nouzi, boj za mír a spravedlnost, za lidská práva a podobně.

Ašmáwí, upozorňuje muslimy sympatizující s projevy násilí proti civilnímu obyvatelstvu, že se nejedná o čestný boj za spravedlnost v duchu islámu. Odsuzuje všechny samozvané kazatele, kteří zneužívají islámské pojmy i samotný Korán, k násilným výzvám: „Tito lživí mudžáhidové pošlapávají svou praxí základní požadavky většího džihádu, jehož smyslem není zabíjet stoupence jiné víry nebo ty z muslimů, jež někdo pro jejich odlišný názor arogantně označí za odpadlíky. Smyslem skutečného džihádu je neustále usilovat o vlastní zbožnost, pokoru a směřování ke spáse – spolu se všemi lidmi dobré vůle.“²⁹⁰

Jen ve stručnosti si zde ještě uvedeme, že bývalý rektor univerzity al-Azhar Muhammad Sajjid Tantáwí v roce 1996 prohlásil, že sebevražedné útoky postihující civilní

²⁸⁶ MENDEL, M., Džihád, s. 257–259.

²⁸⁷ KROPÁČEK, L., Islám a Západ, s. 107.

²⁸⁸ KROPÁČEK, L., Duchovní cesty islámu, s. 263.

²⁸⁹ MENDEL, M., Džihád, s. 260.

²⁹⁰ MENDEL, M., Džihád, s. 259–261.

obyvatelstvo jsou podle islámu nedovolené.²⁹¹ Podobně malajský učenec Muhammad Afifi al-Akiti, vydal fatwu zakazující zabíjení civilistů, v jejíž závěrečné části odsuzuje ty, kteří ač nejsou kompetentní k výkladu pravidel válčení dle islámského práva, přesto dovolují vraždění ve jménu islámu, páchání sebevražd a přivlastňují si právo vyhlásit džihád.²⁹²

Za zmínku také stojí výrazný odpůrce palestinských sebevražedných atentátů italský šejch Abdul Hadi Palazzi, který odlišuje vnímání džihádu a mučednictví v islámské ortodoxii a islamismu. Politický islám podle něj tyto termíny deformoval a falzifikoval. Říká, že islamisté si přivlastnili náboženské zásady, které transformovali do politických hesel a motiv sebeobětování postavili pro jeho efektivitu do popředí. Vyzdvižením symbolu mučednictví získali prvek nezpochybnitelného a obecně srozumitelného poselství. Získali „posvěcení“ svého užití násilí.²⁹³

Vzhledem k neexistenci závazné autority, která by mohla vyslovit konečné stanovisko, setkáváme se v pohledu na sebevražedné útoky s širokým spektrem názorů, jež jsou nezřídka protikladné. Přesto je možné závěrem shrnout, že sebevražednými atentáty se opouští od tradičních islámských pravidel vedení boje a konají se činy, pro které nebyl ortodoxií přijat legální precedent, dochází tedy k projevům svévole.²⁹⁴

²⁹¹ INTROVIGNE, M., Hamás, s. 65–66.

²⁹² AL-AKITI, M. A., Defending the Transgressed by Censuring the Reckless against the Killing of Civilians.

²⁹³ PALAZZI, Abdul Hadi. Orthodox Islamic Perceptions of Jihad and Martyrdom. In *Countering Suicide Terrorism*, The International Policy Institute for Counter-Terrorism, The Interdisciplinary Center, Herzliya, Izrael, 2000. Podle: DANICS, Š. – TUČEK, L., Ideový a sociokulturní kontext sebevražedného útoku, s. 62–63.

²⁹⁴ Srov. DANICS, Š. – TUČEK, L., Ideový a sociokulturní kontext sebevražedného útoku, s. 65.

5. Psychologie terorismu – aktéři teroristických činů

5.1 Psychologizující hypotézy terorismu

V úvodu kapitoly nejprve zdůrazníme, že stejně jako je problematická jakákoliv konceptualizace terorismu, tak je obtížné i uchopení psychologického rozměru tohoto jevu. Jerrold Post, jeden z nejvýznamnějších psychiatrů zabývajících se terorismem, v této souvislosti trefně poznamenává, že jelikož terorismus není homogenní jev a existuje široké spektrum teroristických skupin a organizací a každá z nich má specifickou psychologii, motivaci a strukturu rozhodování, měli bychom mluvit spíše o psychologiích terorismu než o psychologii terorismu.²⁹⁵

Psychologizující teorie se pokouší o vysvětlení teroristických aktů z různých perspektiv. Jednou z častých je přístup vycházející z rozboru psychických sil, které aktéry teroristického jednání k jejich činům vedou. V této souvislosti píše Jerrold Post o specifické „psycho-logice“, sloužící jako konstrukce racionalizující činy, k nimž jsou teroristé, dle něj, „psycho-logicky“ donuceni.²⁹⁶

V odborné literatuře se můžeme setkat s větším množstvím teorií, které se snaží vysvětlit původ jednání aktérů teroristických činů. Zde si představíme tři obecné teorie, které je možné považovat za hlavní psychologizující hypotézy teroristického chování. Jedná se o „hypotézu frustrace-agrese“, „hypotézu negativní identity“ a „hypotézu narcistického hněvu“. Tyto hypotézy jsou pochopitelně značně zjednodušené a nelze od nich očekávat univerzální charakter, což je opět dáno heterogenitou jevu, jímž se zde zabýváme.

První teorie, kterou se zde budu zabývat, „hypotéza frustrace-agrese“, říká, že každá frustrace vede k agresi a zároveň každý agresivní čin reaguje na předchozí frustraci. Frustrace je chápána jako překážka zabraňující člověku dosáhnout nějakého cíle.²⁹⁷ Tato hypotéza je však předmětem značné kritiky. Jedná se především o její tautologický charakter. Dále se jako problematické jeví přenesení teorie z individuální roviny do kontextu skupiny.²⁹⁸ Teorie též nebere v úvahu sociokulturní rozdíly v způsobu reagování na frustraci. Otázkou „v rámci předpokladu, že frustrující podmínky dávají určitým členům společnosti motivaci, nadále

²⁹⁵ „Terrorism is not a homogeneous phenomenon. There is a broad spectrum of terrorist groups and organizations, each of which has a different psychology, motivation and decision making structure. Indeed, one should not speak of terrorist psychology in the singular, but rather of terrorist psychologies.“

POST, J., *The Mind of the Terrorist: Individual and Group Psychology of Terrorist Behavior*.

²⁹⁶ POST, Jerrold. *Terrorist Psycho-logic: Terrorist behavior as a product of psychological forces*. In REICH, Walter (ed.). *Origins of Terrorism: Psychologies*. Washington: Woodrow Wilson International Centre for Scholars, 1998, p. 25. Podle: STRÍTECKÝ, V., *Psychologie teroristického jednání*, s. 79.

²⁹⁷ Více viz ČERMÁK, I., *Lidská agrese a její souvislosti*, s. 33–35., PONĚŠICKÝ, J., *Agrese, násilí a psychologie moci*, s. 35–41.

²⁹⁸ HUDSON, R., *The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?*, p. 19.

zůstává, proč jen tak málo z nich sáhne k teroristickému činu.²⁹⁹ Výzkumy také prokázaly, že agrese se může vyskytnout i v nepřítomnosti frustrace. Jeví se tedy jako výstižné tvrzení, že frustrace produkuje řadu reakcí a agrese je pouze jednou z nich.³⁰⁰ „Hypotéza frustrace-agrese“ může nabídnout jistý obecný rámec, avšak je potřeba jí kombinovat s dalšími hypotézami, které budou osvětlovat konkrétní predispozice útočníků, včetně zvážení jejich osobních hodnot a přesvědčení.

„Hypotéza frustrace-agrese“ má blízko ke „konceptu relativní deprivace“. Do oblasti konfliktních studií s konceptem relativní deprivace přišel Ted Robert Gurr. Dle něj je relativní deprivace, tedy rozdíl mezi tím, co je jednotlivci či skupinami očekáváno, a tím čeho lze reálně dosáhnout, podmínkou vzniku násilného konfliktu. Rozpor mezi očekáváním a skutečností je nejvýraznější viník eskalace napětí. Relativní deprivace tedy plyne z toho, že jedinec srovnává svou životní situaci s jinými lidmi a hodnotí ji jako nepříznivou, na rozdíl od absolutní deprivace, kdy nejsou uspokojeny základní existenční potřeby.³⁰¹

Z teorie osobnosti Erika Eriksona vychází „hypotéza negativní identity“. Erikson označoval formování identity za klíčový moment pro rozvoj osobnosti. Rozvoj dítěte je charakterizován sérií krizí. Překonáním těchto krizí vede k všeobecné integraci. Dojde-li v tomto procesu k selhání, mohou se u jedince následně objevit psychické problémy.³⁰² U jedince dojde k odmítnutí rolí a norem, jež mu byly společností vštěpovány, a následnému vytvoření tzv. negativní identity. Odmítnutí role, která je považována za žádoucí, v sobě mívá obsažen prvek pomsty. Teroristou se pak stane jedinec v důsledku silných pocitů vzteku a bezmoci z nedostatku alternativ. V tomto ohledu se hypotéza negativní identity podobá hypotéze frustrace-agrese.³⁰³

Martha Crenshaw upozorňuje, že v průběhu formování identity mají jedinci potřebu nalézt důvěru v něco mimo sebe. Tím se může stát radikální ideologie, která je schopna v případě krize identity vytvořit novou, pevnější identitu. Mimo nové identity radikální ideologie nabízí jasné odpovědi na otázky, zřetelné vysvětlení stávajících problémů a nový smysl života.³⁰⁴

Podle třetí teorie, „hypotézy narcistického hněvu“, jsou často teroristé jistým způsobem duševně labilní. To však zároveň neznamená, že by se mělo jednat o psychicky

²⁹⁹ HORGAN, John. *The Psychology of Terrorism*. London: Routledge, 2005, p. 58. Citováno podle: STRÍTECKÝ, V., *Psychologie teroristického jednání*, s. 81.

³⁰⁰ HERETIK, A., *Extrémna agresia I.: Forenzná psychológia vraždy*, s. 29–32.

³⁰¹ STRÍTECKÝ, V., *Psychologie teroristického jednání*, s. 80.

³⁰² HORGAN, John. *The Psychology of Terrorism*. London: Routledge, 2005, p. 61. Podle: STRÍTECKÝ, V., *Psychologie teroristického jednání*, s. 82.

³⁰³ HUDSON, R., *The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?*, p. 20.

³⁰⁴ CRENSHAW, M., *The Psychology of Political Terrorism*, p. 391–392.

nemocné jedince. Hypotéza odkazuje na poruchy raného stadia vývoje osobnosti, v němž nedošlo k neutralizujícímu střetu „vlastního já“ s okolní realitou. Následkem chybějící zpětné vazby od okolí je zmohutnělé ego, které vede k sociopatickému chování. Může též dojít k pádu zidealizovaného rodičovského ega, což může vést k defétismu, který může vyvolat touhu zničit zdroj narcistického zranění.³⁰⁵ Pro narcistickou osobnost je charakteristické přehnané mínění o sobě a naopak silné podceňování či nedoceňování okolí.³⁰⁶ Mezi významné zastánce této hypotézy patří Jerrold Post, který v profilech teroristů nachází určité rysy odpovídající formulacím hypotézy narcistického hněvu.

³⁰⁵ HUDSON, R., *The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?*, p. 20. Též STRÍTECKÝ, V., *Psychologie teroristického jednání*, s. 81.

³⁰⁶ STRÍTECKÝ, V., *Psychologie teroristického jednání*, s. 83., viz ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 170–173.

5.1.1 Psychologický profil teroristů

Skutečný psychologický profil teroristů se obvykle značně liší od toho, jak jej představují sdělovací prostředky a jak je vnímán veřejností. Po teroristickém útoku vypukne vlna veřejného rozhořčení nad spáchaným násilím. Ve společnosti se začne projevovat tendence popisovat teroristy jako zničené zoufalce, kruté fanatiky či duševně vyšinuté jedince. Překvapující pro laické mínění může být zjištění, že teroristé mají relativně normální psychologický profil, a že žádné společné osobnostní rysy, které by se daly přiřadit výlučně pachatelům tohoto typu násilí, neexistují. Paušální psychologická vysvětlení znemožňují nejen nesčetné variace terorismu, ale i zmíněná nejasnost pojmu terorismus.

Studie neprokazují, že by existoval specifický psychologický typ, který by zakládal profil teroristického útočníka. Přesto je možné na základě analýz životopisů a rozhovorů vysledovat určité rysy a tendence, které se u teroristů vyskytují častěji. Jerrold Post je vidí jako akční osobnosti vyhledávající vzrušení a neustálé podněty. Jako častý shledává výskyt psychologických mechanismů, kterými jsou štěpení a externalizace, jež se objevují u jedinců s narcistickými sklony. Podle Posta „se tyto mechanismy mezi teroristy nacházejí s velkou četností a zásadně tak přispívají k jednotnosti teroristické rétoriky a jejich zvláštní psycho-logice“. Jedná se o to, že jedinec si zidealizuje vlastní osobnost a všechny své slabosti projikuje na ostatní. Neustále tak vyhledává překážky ve vnějším prostředí. Hledá si domnělé nepřátele, které by mohl vinit ze všech svých nedostatků.³⁰⁷

³⁰⁷ POST, Jerrold. Terrorist Psycho-logic: Terrorist behavior as a product of psychological forces. In REICH, Walter (ed.). *Origins of Terrorism: Psychologies*. Washington: Woodrow Wilson International Centre for Scholars, 1998. p. 27. Citováno podle: STRÍTECKÝ, V., *Psychologie teroristického jednání*, s. 86.

5.2 Psychopatologická vysvětlení terorismu³⁰⁸

Do 60. let 20. stol. spadají první psychologické výzkumy teroristického jednání, avšak skutečně empirické výzkumy se objevují až počátkem 80. let. Průkopníci psychologie terorismu vycházející především z psychoanalytické tradice nahlíželi na terorismus jako na patologický jev, jenž se vyskytuje u jedinců s psychologickými deviacemi, jejichž původ lze vysledovat v dětství. Stěžejními tezemi tohoto období bylo, že nevědomé motivy teroristického jednání vycházejí z nepřátelství k rodičům či že terorismus je produktem špatného zacházení v dětství. Charakteristické byly hypotézy založené na střetu generací, na Oidipově komplexu či na patologickém narcismu pachatelů. Tato první generace psychologů zabývajících se terorismem tedy hledala vysvětlení v narušené lidské psychice.³⁰⁹

Postupně začala vznikat i jednotlivá typologie pachatelů teroristických činů. První takovouto typologii navrhl Frederick Hacker, který ve své knize „Crusaders, Criminals, Crazies“ z roku 1977 rozděluje pachatele teroristických činů do tří kategorií. Prvním typem jsou „křižáci“, tedy teroristé idealisticky bojující za jakýsi vyšší cíl. Druhá kategorie má název „zločinci“ a zahrnuje teroristy, které motivuje vidina osobního zisku. Posledním Hackerovým typem jsou „blázni“, u nichž je teroristické jednání důsledkem duševního onemocnění.³¹⁰

Do počáteční fáze psychologie terorismu spadají také Jerroldem Postem navrhované dva teroristické osobnostní typy. Oba vycházejí ze vztahu jedince k jeho rodičům a z jeho zkušeností z dětství. Prvním typem je „anarchic-ideologue“, který vyrůstal v dysfunkčním rodinném prostředí, což vedlo k odboji proti rodičům, především otci. Tento typ se projevuje nepřátelstvím k autoritě a bojem proti společnosti svých rodičů. Druhý Postem navrhovaný osobnostní typ je „nationalist-secessionist“, který má naopak kladný vztah k rodičům. Charakteristická je pro tento typ vzpoura proti nepříteli vycházející z loajality vůči rodičům a snaha pomstít křivdy, kterých se režim na rodičích dopustil. Tento typ má podle Posta kořeny v patologické neschopnosti odlišení sebe sama od rodičovského objektu.³¹¹

Psychopatologické hypotézy dále teroristům často připisují disociální poruchu osobnosti, paranoii, patologickou predispozici k násilí nebo poruchy kontroly impulzivního chování. Bývá jim přisuzována neschopnost vcítění se do druhých a pocítit jejich utrpení. Takovouto afektivní dysfunkcí se vysvětluje, že teroristé mohou páchat kruté činy na

³⁰⁸ Tato podkapitola vychází z autorčina článku „Duševní onemocnění a hmotná bída – dva mýty o terorismu“, jenž vznikl s finanční podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy (grant č. 64509).

³⁰⁹ STRÍTECKÝ, V., Psychologie teroristického jednání, s. 82–83.

³¹⁰ MILLER, L., The Terrorist Mind: Typologies, Psychopathologies, and Practical Guidelines for Investigation, p. 258–259.

³¹¹ RUBY, CH., Are Terrorists Mentally Deranged?, p. 17.

nevinných obětích. Dalšími připisovanými rysy bývají hluboký egocentrismus a vysoká impulzivnost. Teroristické organizace ale vyžadují vysokou mírou kooperace, která by byla v důsledku duševního onemocnění pravděpodobně nemožná. Podobně by také značně komplikovala efektivitu nutné spolupráce egocentričnost. Impulzivnost by zase narušovala úspěšné vykonání poslání a návaly agresivity či zlosti by mohly ohrozit plány organizace. Zároveň se lidé většinou stávají teroristy tak, že jsou vybráni členy již dříve vytvořených organizací. Je nepravděpodobné, že verbíři by si vybrali osobu s nepředvídatelným či nekontrolovatelným chováním.³¹² Pro teroristickou organizaci by tak byl člověk s psychopatologickými rysy nejen krajně nespolehlivý, ale stal by se i bytostní hrozbou pro celou skupinu. Pokud se s přítomností duševní choroby či poruchy osobnosti setkáme, zpravidla to je u aktérů individuálního terorismu.³¹³

Pro psychopatologický terorismus by byla příznačná emoční oploštělost a chladný postoj bez výčitek svědomí. Většina teroristů však nijak citově otupělá není, což dokazuje fakt, že se své činy snaží ospravedlňovat. Používají různé racionalizační strategie, které jim usnadňují vyrovnat se s tím, že zabíjejí. Odborník na psychopatologii teroristů Laurenc Miller uvádí příklady takovéto racionalizace myslí teroristy, díky nimž jsou útočníci ochotni nebrat ohledy na oběti. Jedním z nich je přesvědčení, že vlastně žádní nevinní neexistují, jelikož celá populace je zodpovědná za zlo ve společnosti. Jiným je mínění, že i když jsou oběti osobně nevinné, jsou nutnou cenou za vyšší dobro. V boji za vznešenější cíle je dle nich násilí nutné.³¹⁴

Jako konkrétní příklad je možné uvést rozhovor sociologa náboženství Marka Juergensmeyera s jedním ze zakladatelů hnutí Hamás s doktorem Abdelem Azízem ar-Rantíssím. Juergensmeyer se doktora zeptal, proč Hamás povoluje mise, při nichž umírají nevinní civilisté. Rantíssí mu odpověděl, že jsou ve válce nejen s izraelskou vládou, nýbrž s celou izraelskou společností, a v této válce žádné nevinné oběti neexistují.³¹⁵ Podobně George Habaš, vůdce radikální Lidové fronty pro osvobození Palestiny, prohlásil: „Neexistují nevinné oběti. Všichni sdílejí odpovědnost za špatnost společnosti. Nikdo není nevinný.“³¹⁶

Důležitým činitelem, který teroristům dovoluje páchat násilí, je mravní devalvace nepřítelů, díky níž se snadněji vyhnou pocitům slitování a empatie. Mezi takové způsoby devalvace obrazu nepřítelů a obětí patří odosobnění, přiřazení nálepek a negativních rysů,

³¹² CORTE IBÁÑEZ, L. de la, Logika terorismu, s. 131–135., McCAULEY, C., The psychology of Terrorism.

³¹³ Za příklad nám může posloužit Ted Kaczynski s pseudonymem „Unabomber“, u kterého byla diagnostikována paranoidní schizofrenie. NOVÁK, D., Individuální psychopatologický terorismus.

³¹⁴ MILLER, L., The Terrorist Mind. Typologies: Psychopathologies, and Practical Guidelines for Investigation, p. 256–258.

³¹⁵ JUERGENSMEYER, M., Teror v mysli Boží, 102–103.

³¹⁶ MILLER, R. R., Oběti terorismu, s. 247.

dehumanizace či démonizace. Nepřátelé tak jsou často označováni jako psi, opice, krysy, paraziti, vrazi, mučitelé, ďáblové, monstra apod.³¹⁷

Ačkoli tedy můžeme narazit na řadu teorií, které se pokoušejí vysvětlit terorismus z psychopatologického hlediska, empirické výzkumy z posledních několika desetiletí jasně ukazují, že naprostá většina teroristů netrpí žádnými vážnými psychopatologickými poruchami. Stejný závěr se potvrdil i u výzkumů sebevražedného terorismu, které provedli Ariel Merari, Riaz Hassan nebo Scot Attran u palestinských atentátníků či Marc Sageman u bojovníků z al-Qá'idy.³¹⁸ Právě forenzní psychiatr Marc Sageman identifikoval ze vzorku 400 teroristů jen čtyři jedince nesoucí náznak psychopatologické poruchy, přičemž tento výsledek je pod hranicí celosvětového výskytu duševních poruch.³¹⁹ V současnosti se tak odborníci veskrze shodují na tvrzení, že terorismus je pouze výjimečně produktem psychopatologických poruch. Výstižné je tak tvrzení Marthy Crenshaw, že „pozoruhodnou společnou charakteristikou teroristů je jejich normálnost“.³²⁰

³¹⁷ CORTE IBÁÑEZ, Luis de la, Logika terorismu, s. 187–191.

³¹⁸ CORTE IBÁÑEZ, L. de la, Logika terorismu, s. 131.

³¹⁹ SAGEMAN, M., Understanding Terror Networks.

³²⁰ „What limited data we have on individual terrorists (and knowledge must be gleaned from disparate sources that usually neither focus on psychology nor use a comparative approach) suggest that the outstanding common characteristic of terrorists is their normality.“ CRENSHAW, M., The Causes of Terrorism, p. 390.

5.2.1 „Normalita“ sebevražedného terorismu

Obzvláště velikou hrůzu nahání sebevražedný terorismus. Především západní společnost nechápe smysl takového jednání. Jeví se jako nepochopitelné, že někdo je ochoten v jeden okamžik zabít sebe a desítky jiných lidí. Ovšem ani sebevražední útočníci nevykazují znaky výrazné abnormálnosti. Odbornice na terorismus Martha Crenshaw uvádí, že rozpoložení mysli sebevražedného útočníka se nijak zvlášť neodlišuje od rozpoložení mysli upalujících se Tibetanů, členů IRA, kteří ve vězení zemřeli na hladovku či jakýchkoli teroristů, kteří by rádi žili, ale jsou si vědomi, že po provedení útoku, budou jejich šance na přežití minimální. Uvědomíme-li si toto, ztratí sebevražedný terorismus svou jedinečnost. Ukáže se nám, jako jeden z druhů mučednictví. Mučednictví, které určitá kultura obdivuje, zatímco jiná je odmítá a preferuje jiný způsob nejvyšší oběti.³²¹

Obecně je vymezení pojetí normy velice obtížné a bezezbytku neproveditelné. Chápání normality je závislé na historických, kulturních a sociálních podmínkách. Chování, které je na jednom místě v jeden čas považováno za přiměřené, může být na jiném místě či v jiný čas neakceptovatelné.³²² Právě v případě sebevražedných útoků se setkáme s tímto odlišným hodnocením normality. Zatímco pro západní veřejnost jsou sebevražedné atentáty zcela odsouzeníhodné, palestinskou společností jsou převážně schvalovány, ba dokonce hodnoceny jako akty vysoké morální hodnoty.

³²¹ SPRIZNAK, E., *Rational Fanatics*, p. 68.

³²² SVOBODA, M., *Pojetí normality*, s. 31–34.

5.3 Fanatismus

Pojem fanatismus bývá užíván se silně negativním akcentem. Zde se pokusíme od tohoto hodnotícího stanoviska oprostit a chápat termín v neutrálním významu. Jako velice výstižná se mi jeví definice, kterou uvádí Pavel Říčan, a sice že fanatismus „je způsob myšlení, cítění a jednání, který se vyznačuje mimořádnou horlivostí v zastávání a uskutečňování přijatých myšlenek.“³²³ Podobně Luis de la Corte Ibáñez definuje fanatismus ve zkratce jako „duševní stav, charakterizovaný tvrdošíjným a vytrvalým lpěním na jistých doktrínách.“³²⁴

Fanatismus bývá spojován s výrazem fundamentalismus ve smyslu vystupňování fundamentalismu. Říčan avšak upozorňuje, že ač spojení mezi fundamentalismem a fanatismem existuje, je fakticky volné a ve fundamentalismu nemusí být přítomna žádná fanatická útočnost. Také je třeba si uvědomit, že jako fanatici jsou někdy neprávem označováni i lidé, kteří jsou jen pevně zásadoví.³²⁵

Teroristické chování je úzce spojeno s fanatickou mentalitou, neboť stát se teroristou předpokládá, že jedinec dá „absolutní přednost vlastním politickým nebo náboženským cílům a odkládá jako druhořadé mnohé další osobní a kolektivní zájmy a projekty.“³²⁶ V případě sebevražedného terorismu dokonce i svůj vlastní život.

Centrálním motivem fanatismu často bývá zaujetí vysokými etickými ideály. Vhodný prostor pro fanatické tendence otevírají politické a náboženské ideologie, které nabízí možnost ztotožnění se s těmito ideály a etickými imperativy. Ač předmětem fanatismu pochopitelně mohou být všechny oblasti života, které jsou přístupné „osobní identifikaci, vysokému ohodnocení a intenzivní angažovanosti“.³²⁷ Jako obsahové druhy fanatismu tak můžeme rozlišit fanatismus náboženský, politický, fanatismus spravedlnosti, pravdy, povinnosti, sportovní fanatismus, fanatismus zdravé výživy a nespočet dalších.³²⁸

Jedinci zaujatí fanatismem jsou přesvědčeni, že stojí za něčím „velkým“, že posunují svět kupředu, že vytváří lepší budoucnost. Právě u různých forem politických a náboženských ideologií jsou nejvyšší hodnoty (symbolizované slovy, jako jsou „čest“, „spravedlnost“, „svoboda“, „bratrství“, „oddanost“ a podobně) schopny vyburcovat fanatickou mysl až k ochotě k sebeobětování.³²⁹

³²³ ŘÍČAN, P., Psychologie náboženství a spirituality, s. 272.

³²⁴ CORTE IBÁÑEZ, L. de la, Logika terorismu, s. 166.

³²⁵ ŘÍČAN, P., Psychologie náboženství a spirituality, s. 272–273.

³²⁶ CORTE IBÁÑEZ, L. de la, Logika terorismu, s. 163.

³²⁷ HOLE, G., Fanatismus, s. 32.

³²⁸ HOLE, G., Fanatismus, s. 7–33.

³²⁹ HOLE, G., Fanatismus, s. 42–43.

V otázce fanatismu Günter Hole rozlišuje typické potřeby, které určují fanatické jednání a zároveň jsou výrazem zvláštní fanatické dynamiky. Jedná se o potřebu sebepotvrzení (podpoření vlastní hodnoty a kompletního potvrzení vlastní osoby a jejího postoj), potřebu absolutní platnosti zastupované ideje (tím zároveň eliminaci idejí odlišných), potřebu agresivního prosazení (z níž může vyplývat užití násilí proti jinak smýšlejícím) a potřebu konsekvence (tedy striktního dodržení vlastní linie a odmítnutí jakéhokoli kompromisu). K těmto potřebám se mohou ještě přidružit potřeby, které jsme zmínili v kapitole věnované fundamentalismu, a sice potřeba jistoty, zakotvení, autority, identifikace, dokonalosti a jednoduchosti.³³⁰

Z těchto potřeb vychází pro fanatismus typické vytvoření ostrých hranic mezi „my“, tedy ti, kteří mají pravdu a správně jednají, a „oni“, ti špatní.³³¹ To se například odráží i ve výrazné podobnosti rétoriky, kterou užívají teroristické skupiny. Tato rétorika je charakteristická svou polarizací a absolutistickým charakterem. Přičemž je dán důraz právě na odlišení skupiny „my“, kteří bojujeme za spravedlivou věc, a skupiny „oni“, ti, kteří jsou zdrojem všeho zla.³³²

³³⁰ HOLE, G., Fanatismus, s. 35.

³³¹ ŘÍČAN, P., Psychologie náboženství a spirituality, s. 273.

³³² „Considering the diversity of causes to which terrorists are committed, the uniformity of their rhetoric is striking. Polarizing and absolutist, it is a rhetoric of 'us versus them.' It is rhetoric without nuance, without shades of gray. 'They', the establishment, are the source of all evil in vivid contrast to 'us,' the freedom fighters, consumed by righteous rage. And, if 'they' are the source of our problems, it follows ineluctably in the special psycho-logic of the terrorist, that 'they' must be destroyed. It is the only just and moral thing to do. Once one accepts the basic premises, the logical reasoning is flawless.“ POST, J., The Mind of the Terrorist: Individual and Group Psychology of Terrorist Behavior.

5.4 Pocity viny

O racionalizačních strategiích, které používají teroristé, aby se snáze vyrovnali s faktem, že zabíjejí, jsme se již zmínili v podkapitole věnované psychopatologickým vysvětlením terorismu. Zde se k tomuto tématu vrátíme a představíme koncepci morální vyvážanosti kanadského psychologa Alberta Bandury, v níž vysvětluje vztah mezi individuální morálkou a projevenou agresí. Bandura říká, že mimo sociální sankce je nemorální chování regulováno interiorizovanými sebesankcemi, jedná se o tzv. seberegulační chování. Právě seberegulace je ústředním pojmem jeho přístupu.

Bandura rozlišuje čtyři formy vyvážání z vnitřní morální kontroly ubližujícího chování. Sebesankce mohou být vyvážány prostřednictvím rekonstrukce chování, zatemňováním kauzálního působení, zakrýváním zraňujících důsledků a dehumanizací či obviňováním samotných obětí. Bandura dále identifikuje v rámci každé formy několik specifických mechanismů vyvážání se z morální kontroly. Mezi tyto mechanismy patří morální ospravedlnění, eufemistické označování, výhodné srovnávání, přenesení odpovědnosti, rozptýlení odpovědnosti, nevšímavost k důsledkům, dehumanizace a prisouzení viny. Funkce vyvážání tedy spočívá v tom, že v důsledku zbavení se vnitřních morálních imperativů jedinec nepocituje vinu.³³³

Mechanismy morální vyvážanosti bývají používány jako prostředky legitimizace politického násilí. V hojné míře jsou tak užívány i teroristickými skupinami, které se díky nim mohou lépe vypořádat s důsledky svých činů. Tyto mechanismy jim nabízejí morální ospravedlnění a pomáhají jim chránit se před výčitkami svědomí. V kontextu terorismu můžeme uvést techniku projekce do pozice ochranitelů před zlem, techniku zbavování se odpovědnosti tím, že je přenesena na vůdce organizace či oponenty, techniku znehodnocování skutečného utrpení obětí či odtazení se pachatelů od tohoto utrpení. Velice důležitou strategií morálního oprostění teroristů je již zmíněné odlidštění či odosobnění obětí.³³⁴

³³³ ČERMÁK, I., Lidská agrese a její souvislosti, s. 57–63., ČERMÁK, I., Sociálně kognitivní teorie morálky Alberta Bandury., JANOUŠEK, J., Sociálně kognitivní teorie Alberta Bandury, s. 392–394., MIKŠÍK, O., Hromadné psychické jevy, s. 234.

³³⁴ Srov. BANDURA, A., Mechanism of Moral Disengagement in Terrorism. Též STŘÍTECKÝ, V., Psychologie teroristického jednání, s. 80., ČERMÁK, I., Lidská agrese a její souvislosti, s. 64–68.

5.5 Psychosociální profil sebevražedných útočníků³³⁵

V laických představách se často setkáme s pohledem, že sebevražedný terorismus vzniká jako následek bídy a nedostatku vzdělání. Útočník je pak viděn jako nevzdělaný chudák, kterého zoufalství dohnalo do rukou organizace, která jej zneužila k teroristickému činu. Dříve převládal názor, že sebevražedný atentátník je nezaměstnaný svobodný mladý muž ze sociálně slabých poměrů, i mezi odborníky. V 80. letech to tak do jisté míry i bylo, ovšem v současnosti vidíme, že sociální profily útočníku jsou velice pestré. V jednotlivých částech světa se do sebevražedných útoků zapojují jak muži, tak ženy, věkové zastoupení je od mladistvých po střední věk, útočníci mohou pocházet jak z chudinských slumů, tak ze zámožných rodin.³³⁶

Tuto pestrost profilů v palestinském prostředí dokládá výzkum Pákistánky Nasry Hassan, která jej provedla na základě osobních rozhovorů s téměř 250 příslušníky Hamásu a Islámského džihádu, případně s členy rodiny zemřelých útočníků. Nasra Hassan dochází k tomuto závěru: „Nikdo z adeptů sebevražedného útoku ve věku od osmnácti do osmatřiceti let neodpovídal typickému žurnalistickému profilu takového atentátníka. Žádný z nich nebyl ani bez vzdělání, ani zoufale chudý, ani prostáček, ani člověk trýzněný depresemi. Naprostá většina těchto lidí pocházela ze střední vrstvy. Výjimku představovaly osoby, které stály mimo zákon, a proto se musely skrývat. Většina adeptů měla poměrně dobré zaměstnání. Více než polovina z nich přicházela z izraelského území. Dva adepti byli dokonce syny milionářů. Všichni budili dojem, že měli naprosto normální rodinný život. Jednalo se o dobře vychované a seriózní lidi, které jejich okolí považovalo za příkladné děti a pracovníky.“³³⁷ Její výsledky ukazují, že rozhodnutí se k sebevražednému útoku nelze vysvětlovat jen na základě ekonomických a politických faktorů. Právě tvrzení, že tito atentátníci se rekrutují z nejchudších vrstev palestinského obyvatelstva, a že se jedná o lidi, kteří již nemají v životě co ztratit, je stále ještě přetrvávající klišé. Na základě ekonomických okolností nelze sebevražedné atentáty vysvětlit, jelikož typický kandidát sebevražedného útoku organizace Hamás pochází z lépe situované střední palestinské vrstvy.³³⁸

Po událostech 11. září začal Marc Sageman z různých zdrojů sbírat biografie pachatelů teroristických činů. Impulsem k jeho výzkumu byly představy většinové populace o původu a příčinách terorismu, které se zásadně odlišovaly od Sagemanových zkušeností. Tyto běžné

³³⁵ Tato podkapitola vychází z autorčina článku „Duševní onemocnění a hmotná bída – dva mýty o terorismu“, jenž vznikl s finanční podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy (grant č. 64509).

³³⁶ RADĚJ, T., Sebevražedný terorismus: kult mučedníka v islámu, s. 188–189

³³⁷ HASSAN, N., An Arsenal of Believers. Citováno podle: INTROVIGNE, M., Hamás, s. 69.

³³⁸ INTROVIGNE, M., Hamás, s. 68–69. Patrně vinou českého překladu došlo k omylu a Nasra Hassan je v Introvigneho publikaci považována za muže.

představy vidí jako příčiny terorismu především bídu, neúplnou rodinu, špatné rodinné podmínky, nedospělost, neexistenci odpovědnosti, slabomyslnost apod. Na teroristy pak je nahlíženo jako na sociopaty, kriminálníky, náboženské fanatiky či dokonce jako na ztělesněné zlo.³³⁹

Sageman posbíral 400 biografií pachatelů teroristických činů. Jednalo se především o členy al-Qá'idy, kteří byli zaměřeni na boj proti „vzdálenému nepříteli“, tedy proti USA. Výsledky, k nimž Sageman došel, zmíněným populárním představám veskrze odporují. Tři čtvrtiny lidí ze vzorku pocházely z vyšší či střední společenské třídy. Drtivá většina, 90 procent, vyrůstala ve fungujících rodinách. Sedmdesát tři procent ze seznamu mělo manželky a většina též měla děti. Šedesát tři procent mělo vyšší vzdělání, což je v porovnání s 5 až 6 % obvyklými v zemích třetího světa velice mnoho. Sageman sám dodává, že „v mnoha ohledech se jednalo o ty nejlepší a nejbystřejší z daných společností.“³⁴⁰

Průměrný věk, kdy se studovaný vzorek připojil k teroristické organizaci, byl 26 let. Většina z nich byla již v této době zaměstnána. Jednalo se o inženýry, architekty, vědce. Přírodovědné a technické vzdělání výrazně převažovalo nad vzděláním humanitním či náboženským. Sám Usáma bin Ládín byl stavební inženýr, Ajmán Zavahrí je vystudovaným lékařem, Muhammad Atta byl architekt.

Zajímavé je též zjištění, že v době, kdy se připojili k militantní organizaci, nebyli ve většině případů příliš nábožensky orientovaní. Jejich religiozita vzrostla až po připojení se k hnutí. Sedmdesát procent ze Sagemanova vzorku vstoupilo do bojového hnutí v době, kdy žili v jiné zemi, než v níž vyrostli. Nejčastější zemí původu byla Saudská Arábie, Egypt, Maroko a Francie.³⁴¹

Teorii o nevzdělaných a nezaměstnaných atentátnících výrazně nabourala také událost z roku 2007, kdy byla americkými vojenskými jednotkami blízko Sindžáru v Iráku nalezena kartotéka s více než sedmi sty osobními záznamy bojovníků odbojové organizace Islámského státu Irák. Clinton Watts, pracovníka Centra pro boj s terorismem z West Pointu, analyzoval údaje z 563 osobních záznamů z této sindžárské kartotéky, 315 osobních záznamů vězňů z Guantanáma a 19 osobních záznamů útočníků na WTC z 11. září. Výsledkem jeho výzkumu

³³⁹ „Most people think that terrorism comes from poverty, broken families, ignorance, immaturity, lack of family or occupational responsibilities, weak minds susceptible to brainwashing - the sociopath, the criminals, the religious fanatic, or, in this country, some believe they're just plain evil.“ SAGEMAN, M., Understanding Terror Networks.

³⁴⁰ „These are the best and brightest of their societies in many ways.“ SAGEMAN, M., Understanding Terror Networks.

³⁴¹ SAGEMAN, M., Understanding Terror Networks., STRÍTECKÝ, V., Psychologie teroristického jednání, s. 85–86.

je, že pachatelé jsou zejména mladí a relativně vzdělaní lidé, nikoli společensky zavržené osoby.³⁴²

S Wattsem se shoduje i americký psycholog Scott Atran a upozorňuje, že je potřeba zmírnit tvrzení, že „chudoba, nevzdělanost a společenské odcizení plodí terorismus“. Dále říká, že „podpora a rekrutování pro sebevražedný terorismus nenastává za podmínek politického útlaku, chudoby a nezaměstnanosti nebo nigramotnosti jako takových, ale když konvergují politické, ekonomické a sociální trendy produkují snižující se příležitosti ve vztahu k očekáváním, tím generují frustrace, které mohou využívat radikální organizace. Pro tento účel je relativní deprivace mnohem významnější než deprivace absolutní.“ Frustrovaným mladíkům je tak dána možnost jednat altruisticky pro blaho příští generace. Atran dále pokračuje: „Nejsou motivováni ani osobním prospěchem, ani okamžitým ziskem, ale spíše náboženským nebo ideologickým přesvědčením a zápal, jejichž zakládající předpoklady, podobně jako v jiných náboženstvích, nemohou být racionálně prohlédnuty, a pro které inspirují ostatní, aby v ně věřili a umírali pro ně.“³⁴³

Významný francouzský sociolog íránského původu Farhad Khosrokhavar také popírá tvrzení, že sebevražední atentáčníci by měli být nevzdělanci a chudáci. Khosrokhavar upozorňuje na politické a kulturní zoufalství bojovníků Hamásu, kteří vycházejí ze zkušenosti pokoření svého národa, jež viděli na vlastní oči. Oproti tomu sebevražední atentáčníci z al-Qá'idy bojují s pokořováním islámu v jakémisi celosvětovém měřítku, aniž by se jednalo o jejich osobní zkušenost. Cítí se být součástí mezinárodního islámského hnutí.³⁴⁴

³⁴² WATTS, Clinton. Beyond Iraq and Afghanistan: What Foreign Fighter Data Reveals About the Future of Terrorism. *Small Wars Journal*, 17. April 2008, WJ Online Magazine Addition. Podle: DANICS, Š., TUČEK, L., Ideový a sociokulturní kontext sebevražedného útoku, s. 56–57.

³⁴³ ATRAN, Scott. Mishandling Suicide Terrorism. In *The Washington Quarterly*, 27:3 pp. 67-90, The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology. Podle: DANICS, Š. – TUČEK, L., Ideový a sociokulturní kontext sebevražedného útoku, s. 57–59.

³⁴⁴ KHOSROKHAVAR, Farhad. *Les nouveaux Martyrs d'Allah*. Paris 2002, p. 233–327. Podle: INTROVIGNE, M., Hamás, s. 69–70.

5.5.1 Motivace sebevražedných útočníků

Motivace útočníků, kteří se odhodlají položit svůj život, musí být pochopitelně velice silná. Zároveň bývá ještě podpořena různými rituály, které pomáhají v znesnadnění případného rozmyšlení si plánovaného útoku. Nejčastějšími pohnutkami sebevražedných útočníků bývá hluboký pocit ponížení a bezmoci, spojený s přesvědčením o nespravedlnosti a křivdách, které byli spáchány na nich či na skupině, s níž se nějakým způsobem identifikují. Důležitým motivem jistě bývá touha útočníka po heroizaci mezi členy organizace či v komunitě, z níž pocházel. Představa posmrtného obdivu je zvláště lákavá pro jedince s potřebou zviditelnění, již se jim za života nedostává. Důležitým faktorem je ideologické přesvědčení či náboženská víra. Tento rozměr dává celému aktu vyšší smysl. Pro muslimské útočníky se pak jedná o čin sebeobětování, po němž následuje posmrtná odměna v podobě ráje. V některých případech hraje roli zvýšení sociálního statutu rodiny po smrti atentátníka, doprovázené finanční dotací.

V motivační škále tak je možné identifikovat vícero impulsů, jakými jsou pocity hněvu, bezmezná křivdy, touha pomstít se, touha po obdivu, snaha stát se hrdinou, vidina odměny v posmrtném životě, snaha zlepšit postavení svých blízkých a další. Bezpochyby se jedná o vysoce motivované osoby.³⁴⁵

³⁴⁵ RADĚJ, T., Sebevražedný terorismus: kult mučedníka v islámu, s. 189.

Závěr

V diplomové práci jsem poukázala na rozporuplnou a složitou povahu fenoménu sebevražedného terorismu, která je výzvou hned pro několik vědních oborů. Vzhledem ke komplexnosti popisovaného jevu nebylo možné jej uchopit v celé jeho šíři. Z tohoto důvodu jsem se zaměřila pouze na některé vybrané aspekty.

Nejprve jsem poukázala na problémy spojené s pojmem terorismus, jimiž jsou absence jednotné definice terorismu a hodnotící nános, který na termínu ulpívá. Pokračovala jsem představením možné typologie s důrazem na náboženský terorismus. Po podkapitolách věnovaných historickému vývoji terorismu, sebevražednému terorismu jako taktice boje, asymetrickým konfliktům a vztahu terorismu a médií, jsem zařadila kapitolu o terorismu na Blízkém východě.

Podrobněji jsem se rozhodla zabývat sebevražedným terorismem během libanonské občanské války. Je tomu tak z důvodu, že sebevražedný terorismus se poprvé objevil právě na území Libanonu. Na příkladu hnutí Hizballáh jsem ukázala, jak dynamickým vývojem tato organizace prošla od svého založení až po přerod v regulérní politickou stranu.

V kapitole věnované vztahu islámu a terorismu jsem upozornila na různorodost „islámského světa“ a představila jsem některá soudobá hnutí v islámu. Důraz jsem kladla na vysvětlení termínů fundamentalismu a islamismu, v jejichž ideologickém poli se za jistých okolností může zformovat islamistický terorismus. Vysvětlila jsem zásadní rozdíl v nahlížení na sebevraždu a mučednictví. Zatímco sebevražda je hodnocena jako zavrženíhodná, mučednický akt je činem úctyhodného sebeobětování se. Široké názorové spektrum jsem ukázala na pohledech vybraných náboženských představitelů.

V poslední části diplomové práce jsem se zabývala psychologií terorismu. Vzhledem k omezenému prostoru jsem se zaměřila pouze na problematiku aktérů teroristických činů. Závěrem ukazuji, že příčiny páchání teroristického násilí nejsou primárně ekonomické. Motivace sebevražedných útočníků bývají velice pestré. Nejčastěji vychází z vnitřního přesvědčení o nespravedlnosti, která se stala jim, jejich blízkým či skupině, se kterou se identifikují. U útočníků jsou přítomny pocity křivdy, ponížení a bezmoci. Na konceptu relativní deprivace jsem ukázala, že jedinci, kteří jsou materiálně zabezpečeni a vzdělání, mohou zmíněné pocity křivdy a frustrace, pociťovat intenzivněji. Upozornila jsem, že primární příčinou není ani přítomnost vážného psychického onemocnění útočníků. Takových je pouze malé množství a zpravidla se jedná o individuální terorismus.

Použitá literatura a internetové zdroje

- ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Islám*. 1. vyd. Praha: Slovart, 2008. 256 s. ISBN 978-80-7391-155-3.
- ATRAN, Scott. The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism. *The Washington Quarterly*, Spring 2006, p. 127–147. [online] Dostupné 15. 3. 2011 z: <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/05/99/38/PDF/TWQ06spring_atran.pdf>.
- BANDURA, Albert. Mechanism of Moral Disengagement in Terrorism. In REICH, Walter (ed.). *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 161–191. [online] Dostupné 7. 3. 2013 z: <<http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsnh/aphilosophia/2007/NEUROPSICOLOGIA/BanTerrorism.pdf>>.
- BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus: střet civilizací, nebo dialog kultur?* 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2001. 188 s. ISBN 80-85959-96-8.
- BÍLKOVÁ, Veronika. Islám a terorismus na Blízkém východě. *Mezinárodní vztahy*, 2002, roč. 37, č. 3, s. 27–44. ISSN 0323-1844.
- BERÁNEK, Ondřej. *Saúdská Arábie mezi tradicemi a moderností: domácí politika, salafijská ideologie a zahraniční vztahy*. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 2007. 254 s. ISBN 978-80-7207-647-5.
- BERÁNEK, O. – ŤUPEK, P. *Dvojí tvář islámské charity*. 1. vyd. Brno: CDK, 2008. 219 s. ISBN 978-80-7325-163-5.
- Central Intelligence Agency, *The World Factbook*, Lebanon. [online] Dostupné 2. 3. 2012 z: <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html>>.
- CORTE IBÁÑEZ, Luis de la. *Logika terorismu*. 1. vyd. Praha: Academia, 2009. 332 s. ISBN 978-80-200-1724-6.
- CRENSHAW, Martha. The Causes of Terrorism. *Comparative Politics*, Vol. 13, No. 4, July 1981, pp. 379–399. [online] Dostupné 7. 3. 2013 z: <<http://www.ukrainianstudies.uottawa.ca/pdf/Crenshaw%201981.pdf>>.
- CRENSHAW, Martha. The Psychology of Political Terrorism. In G. M. Hermann (ed.). *Political Psychology: Contemporary Problems and Issues*. London: Proquest Info & Learning, 1986. pp. 379–413. [online] Dostupné 7. 3. 2013 z: <http://www.law.syr.edu/Pdfs/0political_psychology.pdf>.

- ČECH, Libor. *Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu*. 1. vyd. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2010. 168 s. ISBN 978-80-77395-321-8.
- ČEJKA, Marek. *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu*. 1. vyd. Brno: Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, 2007. 224 s. ISBN 978-80-87029-19-0.
- ČEJKA, Marek. *Izrael a Palestina: minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*. 2. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2010. 324 s. ISBN 978-80-97029-16-9.
- ČEJKA, Marek. *Zemřel muž, který měl být zabit již před čtvrt stoletím – duchovní otec Hizballáhu – Fadlalláh*. Blízkovýchodní stránky Marka Čejky, 2010. [online] Dostupné 17. 3. 2012 z: <<http://blizky-vychod.blogspot.cz/2010/07/zemrel-muz-ktery-mel-zemrit-jiz-pred.html>>.
- ČERMÁK, Ivo. *Lidská agrese a její souvislosti*. 1. vyd. Žďár nad Sázavou: Fakta, 1998. 204 s. ISBN 80-902614-1-8.
- ČERMÁK, Ivo. Sociálně kognitivní teorie morálky Alberta Bandury. In *Etika a dnešek: sborník referátů z mezinárodního semináře*. Brno: Pedagogická fakulta MU, 1996. S. 63-67. ISBN 80-210-1332-X. [online] Dostupné 20. 3. 2013 z: <http://web.ff.cuni.cz/~hosksaff/C_moralka.pdf>.
- ČERNÝ, Karel. *Svět politického islámu: politické probuzení Blízkého východu*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012. 600 s. ISBN 978-80-7422-166-8.
- DADOO, Yousef. Suicide Bombers or Martyrdom Operatives? Their Status among Muslim Thinkers, Jurists and Activists. *Religion & Theology*, Vol. 17, No. 1–2.2010, pp. 104–132.
- DANICS, Š. – TUČEK, L. Ideový a sociokulturní kontext sebevražedného útoku: profilace mučednické subkultury. *Vojenské rozhledy: teoretický časopis armády České republiky*, květen 2009, roč. 18, č. 2, s. 52–69. ISSN 1210-3292.
- DANICS, Š. – TUČEK, L. Opravdu rozumíme současné epidemii sebevražedných teroristických útoků? *Vojenské rozhledy: teoretický časopis armády České republiky*, květen 2008, roč. 17, č. 2, s. 18–30. ISSN 1210-3292.
- DELCAMBROVÁ, Anne-Marie. *Muhammad slovo Alláhovo*. 1. vyd. Praha: Slovart, 1996. 192 s. ISBN 80-85871-17-3.
- DODGE, Toby. Sebevražedné pumové atentáty. In *Encyklopedie Světový terorismus od starověku až po útok na USA*. 1. vyd. Praha: Svojtka a Co., 2001. s. 251–252. ISBN 80-7237-340-4.

- EICHLER, Jan. *Mezinárodní bezpečnost na počátku 21. století*. 1. vyd. Praha: Ministerstvo obrany České republiky – AVIS, 2006. 304. s. ISBN 80-7278-326-2.
- EICHLER, Jan. *Mezinárodní bezpečnost v době globalizace*. 1. vyd. Praha: Portál, 2009. 328 s. ISBN 978-80-7367-540-0.
- *Encyclopædia Britannica Online*. "Maronite church". Encyclopædia Britannica Inc., 2012. Web. 28 May. 2012. [online] Dostupné 14. 12. 2012 z: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/366006/Maronite-church>>.
- ESPOSITO, John L. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press, 2003. 359 p.
- FILIU, Jean-Pierre. *Apokalypsa v islámu*. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 2011. 272 s. ISBN 978-80-72007-811-0.
- GANOR, Boaz. *Suicide Terrorism: an Overview*. International Institute for Counter-Terrorism, 2000. [online] Dostupné 14. 12. 2012 z: <<http://212.150.54.123/articles/articlelet.cfm?articleid=128>>.
- GOMOR, Eduard. Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu. *Mezinárodní vztahy*, 2002, roč. 37, č. 3, s. 84–97. ISSN 0323-1844.
- GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1999. 430 s. ISBN 80-7184-599-X.
- HASSAN, Nasra. An Arsenal of Believers: Talking to the “human bombs”. *The New Yorker*, Nov. 19. 2001. [online] Dostupné 3. 7. 2011 z: <http://www.newyorker.com/archive/2001/11/19/011119fa_FACT1>.
- HERETIK, Anton. *Extrémna agresia I.: forenzná psychológia vraždy*. 1. vyd. Nové Zámky: Psychoprof, 1999. 280 s. ISBN 80-968083-3-8.
- HESOVÁ, Zora. *Džihád mezi politikou a náboženstvím: hledání logiky „islámského terorismu“*. Asociace pro mezinárodní otázky, 2010. [online] Dostupné 10. 7. 2012 z: <<http://www.amo.cz/publikace/dzihad-mezi-politikou-a-nabozenstvim---hledani-logiky-islamskeho-terorismu.html>>.
- HODNÝ, Jiří. Islamisté online. *Vojenské rozhledy: teoretický časopis armády České republiky*, květen 2009, roč. 18, č. 2, s. 70–78. ISSN 1210-3292.
- HOLE, Günter. *Fanatismus*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998. 152 s. ISBN 80-7178-183-5.
- HOŠEK, Pavel. Islám a fundamentalismus. In *Islám v českých zemích*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009. s. 105–123. ISBN 978-80-7021-852-5.

- HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa: od 7. století po současnost*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010. 568 s. ISBN 978-80-7422-059-3.
- HUDSON, Rex A. *The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?* Washington, D.C.: Federal Research Division, Library of Congress, 1999. [online] Dostupné 19. 3. 2013 z: <<http://www.fas.org/irp/threat/frd.html>>.
- INTROVIGNE, Massimo. *Hamás: islámský terorismus ve Svaté zemi*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. 112 s. ISBN 80-7021-659-X.
- JANOUSEK, Jaromír. Sociálně kognitivní teorie Alberta Bandury. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxi*, 1992, roč. 36, č. 5., s. 385–398. ISSN 0009-062X. [online] Dostupné 23. 3. 2013 z: <<http://web.ff.cuni.cz/~hosksaff/Janousek.pdf>>.
- JEŽ, Ondřej. Protipotrátový terorismus. *Rexter*. 1. 11. 2003. ISSN 1214-7737. [online] Dostupné 12. 4. 2013 z: <<http://www.rexter.cz/protipotravy-terorismus/2003/11/01/>>.
- JUERGENSMEYER, Mark. *Teror v mysli boží: globální vzestup náboženského násilí*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2007. 382 s. ISBN 978-80-7325-109-3.
- KEPEL, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1996. 184 s. ISBN 80-7108-120-5.
- KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2006. 296 s. ISBN 80-246-1217-8.
- KOHLBERG, Etan. Shahid. In BOSWORTH, C. E., VAN DONZEL, E., HEINRICHS, W. P. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*, Volume IX, SAN–SZE. EI2, Brill, 1997.
- KROPÁČEK, Luboš. Asasíni: konec mýtu. *Živá historie*, květen 2012, č. 6, s. 29–32. ISSN 1802-2278.
- KROPÁČEK, Luboš. *Blízký východ na přelomu tisíciletí: dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 288 s. ISBN 80-7021-298-5.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. 312 s. ISBN 80-7021-8821-5.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2002. 200 s. ISBN 80-7021-540-2.

- KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. 264 s. ISBN 80-7021-168-7.
- KROPÁČEK, Luboš. *Moderní islám I*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1971. 146 s.
- KROPÁČEK, Luboš. Náboženská a politická autorita v islámu. In FIALA, P., HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.). *Autorita v abrahamských náboženstvích: náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. s. 93–107. ISBN 80-7325-052-7.
- KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2008. 342 s. ISBN 978-80-7021-817-4.
- KROPÁČEK, Luboš. Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu. In KRÁSA, Ondřej (ed.). *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. 1. vyd. Praha: Hospicové občanské sdružení Cesta domů, 2010. s. 57–69. ISBN 978-80-904516-3-6.
- KŘIKAVOVÁ, A. – MENDEL, M., – MÜLLER, Z. *Islám: ideál a skutečnost*. 1. vyd. Praha: Panorama, 1990. 368 s. ISBN 505-21-825.
- KURZ, R., – BARTLES, CH. Chechen Suicide Bombers. *Journal of Slavic Military Studies*, Vol. 20, Issue 4, December 2007, p. 529–547. [online] Dostupné 12. 4. 2013 z: <<http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a477845.pdf>>.
- LUNDE, Paul. *Islám: víra, dějiny, kultura*. 1. vyd. Praha: Euromedia Group k. s., 2004. 192 s. ISBN 80-242-1093-2.
- MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*. 1. vyd. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2010. 212 s. ISBN 978-80-7357-589-2.
- MAREŠ, Miroslav. *Islámský terorismus v historickém kontextu vývoje politického násilí*. Natoaktual.cz: oficiální portál Informačního centra o NATO, 2005. [online] Dostupné 22. 4. 2013 z: <http://www.natoaktual.cz/islamsky-terorismus-v-historickem-kontextu-vyvoje-politickeho-nasili-1nw-na_analyzy.aspx?c=A051101_140510_na_analyzy_m02>.
- McCAULEY, Clark. The Psychology of Terrorism. *Social Science Research Council*, After September 11. [online] Dostupné 22. 3. 2013 z: <<http://essays.ssrc.org/sept11/essays/mccauley.htm>>.
- MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. 2. vyd. Brno: Atlantis, 2010. 356 s. ISBN 978-80-7108-316-0.

- MENDEL, Miloš. Džihád není „svatá válka“. *Dingir: časopis o současné náboženské scéně*, prosinec 2001, roč. 4, č. 4, s. 16–17. ISSN 1212-1371.
- MENDEL, Miloš. Existuje vůbec „islámský svět“? *Nový orient*, březen 2004, roč. 59, č. 1, s. 4–7. ISSN 0029-5302.
- MENDEL, Miloš. *Náboženství v boji o Palestinu: judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 2000. ISBN 80-7108-189-2.
- MENDEL, Miloš. *S puškou a Koránem: pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2008. 244 s. ISBN 80-85425-63-5.
- MENDEL, M., OSTŘANSKÝ, B., RATAJ, T. aj. *Islám v srdci Evropy*. 1. vyd. Praha: Academia, 2007. 502 s. ISBN 978-80-200-1554-9.
- MIKŠÍK, Oldřich. *Hromadné psychické jevy: psychologie hromadného chování*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0930-4.
- MILLER, Reuben R. Oběti terorismu. In *Encyklopedie Světový terorismus od starověku až po útok na USA*. 1. vyd. Praha: Svojtka a Co., 2001. s. 245–248. ISBN 80-7237-340-4.
- MILLER, Laurence. The Terrorist Mind: II. Typologies. Psychopathologies, and Practical Guidelines for Investigation. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, Vol. 50, No. 3, June 2006, p. 255–268. [online] Dostupné 17. 2. 2012 z: <<http://www.impact-kenniscentrum.nl/doc/kennisbank/1000011341-1.pdf>>.
- MORGAN, David. Asasíni: kult teroru a násilí. In *Encyklopedie Světový terorismus od starověku až po útok na USA*. 1. vyd. Praha: Svojtka a Co., 2001. s. 36–37. ISBN 80-7237-340-4.
- MÜLLER, Zdeněk. Mučedník. In PAVLINCOVÁ, H. (ed.), *Slovník judaismus – křesťanství – islám*, 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1994, 410 s.
- NOVÁK, Daniel. Individuální psychopatologický terorismus. *Kriminalistika: čtvrtletník pro kriminalistickou teorii a praxi*, 2005, č. 3. ISSN 1210-9150. [online] Dostupné 17. 2. 2012 z: <[file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/Rar\\$EX00.361/03/novak.html](file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/Rar$EX00.361/03/novak.html)>.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. 1. vyd. Praha: Libri, 2009. 256 s. ISBN 978-80-7277-404-3.
- PAPE, Robert. *What really drives suicide terrorists?* The Christian Science Monitor, December 2010. [online] Dostupné 12. 4. 2013 z:

<<http://www.csmonitor.com/Commentary/Opinion/2010/1209/What-really-drives-suicide-terrorists>>.

- PELIKÁN, Petr. *Sunna: pramen islámského práva*. 1. vyd. Praha: Ediční středisko právnické fakulty UK, 1997. 148 s. ISBN 80-85889-13-7.
- PEŠL, Martin. Werwolf: analýza z hlediska typologie politického násilí. *Rexter*. 1. 5. 2005. ISSN 1214-7737. [online] Dostupné 12. 4. 2013 z: <<http://www.rexter.cz/werwolf-analyza-z-hlediska-typologie-politickeho-nasili/2005/05/01/>>.
- PONĚŠICKÝ, Jan. *Agrese, násilí a psychologie moci*. 1. vyd. Praha: Triton, 2004. 226 s. ISBN 80-7254-593-0.
- POST, Jerrold. *The Mind of the Terrorist: Individual and Group Psychology of Terrorist Behavior*. Testimony prepared for Subcommittee on Emerging Threats and Capabilities, Senate Armed Services Committee, November 2001. [online] Dostupné 5. 3. 2013 z: <<http://crab.rutgers.edu/~goertzel/PostTerrorism.htm>>.
- POTMĚŠIL, Jan. *Šarí'a: úvod do islámského práva*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, a. s., 2012. 224 s. ISBN 978-80-247-4379-0.
- POTŮČEK, Jan. Média a terorismus. *E-polis.cz*, 17. ledna 2005. ISSN 1801-1438. [online] Dostupné 13. 12. 2012 z: <<http://www.e-polis.cz/nezarazene-clanky/20-media-a-terorismus.html>>.
- RADĚJ, Tomáš. Sebevražedný terorismus: kult mučedníka v islámu. In SOULEIMANOV, Emil (ed.). *Terorismus: pokus o porozumění*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2010. s. 183–197. ISBN 978-80-7419-038-4.
- RAPOPORT, David C. The Four Waves of Rebel Terror and September 11. *Anthropoetics*, Vol. 8, No. 1, Spring /Summer 2002. [online] Dostupné 21. 1. 2013 z: <<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0801/terror.Htm>>.
- REIMER, P. – ŽÍDKOVÁ, M. Historický vývoj fenoménu protistátního terorismu. In SOULEIMANOV, Emil (ed.). *Terorismus: pokus o porozumění*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2010. s. 52–70. ISBN 978-80-7419-038-4.
- RUBY, Charles L. Are Terrorists Mentally Deranged? *Analyses of Social Issues and Public Policy*, Vol. 2, Issue 1, December 2002, p. 15–26. [online] Dostupné 20. 3. 2013 z: <<http://www.efiko.org/material/Are%20Terrorists%20Mentally%20Deranged%20By%20Charles%20L.%20Ruby.pdf>>.

- ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. 1. vyd. Praha: Portál, 2007. 328 s. ISBN 978-80-7367-312-3.
- SAGEMAN, Marc. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: Foreign Policy Research Institute, 2004. [online] Dostupné 22. 3. 2013 z: <<http://www.fpri.org/enotes/20041101.middleeast.sageman.understandingterrornetworks.html>>.
- SHEEHY-SKEFFINGTON, Jennifer. *Social psychological motivations of suicide terrorism: A community level perspective*. 32nd Annual Scientific Meeting of the International Society for Political Psychology, Dublin, Ireland, July 2009. [online] Dostupné 2. 4. 2013 z: <http://www.academia.edu/193087/Social_psychological_motivations_of_suicide_terrorism_A_community_level_perspective>.
- SCHMID, Alex P. Problémy s definováním terorismu. In *Encyklopedie Světový terorismus od starověku až po útok na USA*. 1. vyd. Praha: Svojtka a Co., 2001. s. 10–20. ISBN 80-7237-340-4.
- SOULEIMANOV, Emil. Terorismus: pokus o terminologickou jasnost. In SOULEIMANOV, Emil (ed.). *Terorismus: pokus o porozumění*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2010. s. 32–51. ISBN 978-80-7419-038-4.
- SOULEIMANOV, Emil. Terorismus ve spleti asymetrických hrozeb současnosti. In SOULEIMANOV, Emil (ed.). *Terorismus: pokus o porozumění*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2010. s. 13–31. ISBN 978-80-7419-038-4.
- SPRIZNAK, Ehud. Rational Fanatics. *Foreign Policy*, Sep/Oct 2000, p. 66–73. [online] Dostupné 17. 2. 2012 z: <http://www.foreignpolicy.com/articles/2000/09/01/rational_fanatics>.
- STEINHÄUSLER, Friedrich. Teroristické hrozby členským státům NATO – bestiálnost. *NATO Review*, jaro 2007. [online] Dostupné 22. 3. 2011 z: <<http://www.nato.int/docu/review/2007/issue1/czech/art4.html>>.
- STRÁTECKÝ, Vít. Psychologie teroristického jednání. In SOULEIMANOV, Emil (ed.). *Terorismus: pokus o porozumění*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2010. s. 71–90. ISBN 978-80-7419-038-4.
- SVOBODA, Mojmír. Pojetí normality. In SVOBODA, Mojmír (ed.). *Psychopatologie a psychiatrie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2006. s. 31–34. ISBN 80-7367-154-9.

- Terrorism Incidents Database Search, *RAND – Database of Worldwide Terrorism Incidents*. © 1994-2013 RAND Corporation, October 04, 2012. [online] Dostupné 20. 4. 2013 z: <http://smapp.rand.org/rwtid/search_form.php>.
- Typologie terorismu. *Ministerstvo vnitra České republiky*. © 2010, Odbor bezpečnostní politiky, 9. 6. 2009. [online] Dostupné 18. 5. 2012 z: <<http://www.mvcr.cz/clanek/typologie-terorismu.aspx?q=Y2hudW09MQ%3d%3d>>.
- ŤUPEK, Pavel. Výklad Koránu a jeho doslovné chápání v historické perspektivě. *Teologie&Společnost*, červenec 2006, roč. 4. (12.), č. 4. ISSN 1214-0740. [online] Dostupné 20. 4. 2011 z: <<http://www.cdk.cz/ts/clanky/123/vyklad-koranu-a-jeho-doslovne-chapani-v-historicke-perspektive/>>.
- WILKINSON, Paul. *Terrorism: Implications for World Peace*. Westermorland General Meeting Preparing for Peace Initiative, United Kingdom. [online] Dostupné 14. 1. 2013 z: <<http://www.preparingforpeace.org/wilkinson.htm>>.

Prameny

- AL-AKITI, Muhammad Afifi. *Defending the Transgressed by Censuring the Reckless against the Killing of Civilians*, Living Islam, 2005. [online] Dostupné 10. 3. 2011 z: <http://www.livingislam.org/maa/dcmm_e.html>.
- DESAI, Mufti Ebrahim. *Ask Imam*. [online] Dostupné 8. 10. 2011 z: <<http://www.askimam.org/>>.
- *Fatwa-Online*. [online] Dostupné 8. 10. 2011 z: <<http://www.fatwa-online.com/>>.
- IBN TAJMÍJA. *Wásitské vyznání*. 1. vyd. Praha: Academia, 2013. 184 s. ISBN 978-80-200-2212-7
- *Jihad Binaa*. [online] Dostupné 7. 10. 2011 z: <http://www.livingislam.org/maa/dcmm_e.html>.
- AL-MUNAJJID, Shaykh Muhammad. *IslamQA – Question & Answer*. [online] Dostupné 8. 10. 2011 z: <<http://www.islam-qa.com/en>>.
- Muslims Condemn Terrorist Attacks. *Al-Muhajabah's Islamic Pages*. [online] Dostupné 8. 10. 2011 z: <<http://www.muhababah.com/otherscondemn.php>>.
- *The Electoral Program of Hizbullah, 1996*. Hizbullah – the Party of God. [online] Dostupné 10. 5. 2011 z: <<http://almashriq.hiof.no/lebanon/300/320/324/324.2/hizballah/hizballah-platform.html>>.
- *The Hizbullah Program – An Open Letter*. The Jerusalem Quarterly, number Forty-Eight, Fall 1988. [online] Dostupné 10. 5. 2011 z: <<http://www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/4/Default.aspx>>.
- QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. 1. vyd. Praha: Academia, 2013. 296 s. ISBN 978-80-200-2186-1